

А. Д. Кныш, А. И. Маточкина

Шиитский ислам

Учебное пособие

Санкт-Петербург
Президентская библиотека
2016

УДК 297(075)
ББК 86.382я73
К53

*Печатается в рамках реализации
Федеральной целевой программы по подготовке специалистов
с углубленным знанием истории и культуры ислама*

*Рекомендовано учебно-методической комиссией
восточного факультета СПбГУ*

Рецензент:

А. К. Аликберов, кандидат исторических наук,
заместитель директора Института востоковедения РАН, Москва

Кныш А. Д., Маточкина А. И.

К53 Шиитский ислам : учебное пособие / А. Д. Кныш, А. И. Маточкина ; С.-Петерб. гос. ун-т. – СПб. : Президентская библиотека, 2016. – 183 с.

ISBN 978-5-905273-98-8

Учебное пособие рассматривает одно из наиболее влиятельных религиозно-политических течений в исламе – шиизм. Возникнув как движение в поддержку прав двоюродного брата Пророка Али и его семьи на главенство (*имамат*) в мусульманской общине (*умме*), шиизм со временем превратился в особое видение ислама и истории мусульманской общины, став в оппозицию суннизму. Сегодня шиизм является вторым после суннизма по числу приверженцев течением в исламе и играет важную роль в конфессиональной и политической обстановке на Ближнем и Среднем Востоке. В пособии раскрываются истоки конфликта между суннитами и различными группами шиитов. Особое внимание уделено перипетиям шиитского движения на ранних этапах его развития, а также разногласиям внутри шиитской общины и их социально-политическим и богословско-правовым последствиям. Кроме того, рассматривается история возникновения и развития шиитских общин в России и Азербайджане.

УДК 297(075)
ББК 86.382я73

ISBN 978-5-905273-98-8

- © Кныш А. Д., Маточкина А. И., 2016
- © Санкт-Петербургский государственный университет, 2016
- © Президентская библиотека, 2016

Содержание

Общая характеристика задач и целей курса.....	5
---	---

Темы и содержание лекций

I. Шииты-«двунадесятники» (имамиты) и зейдиты	10
1. Шиитский ислам как альтернатива суннизму	10
2. Разные взгляды на мир: оптимизм суннитов и пессимизм шиитов	21
3. Шиитская община в аббасидскую эпоху	25
4. Шиитская община в отсутствие имама	38
5. Социально-политические аспекты доктрины сокрытия.....	44
6. «Шиитское столетие» Халифата.....	47
7. Расцвет шиитского богословия и права при Буидах	54
8. Шииты и Коран	65
9. Зейдизм	69
Заключение.....	78
 II. Революционный шиизм: исмаилиты.....	 84
1. Кого и почему именуют исмаилитами?	84
2. Подъем и распространение революционного исмаилизма	90
3. Исмаилитское учение и миссия	93

4. Появление махди-каима Абдаллаха (Убайдаллаха) и раскол в рядах исмаилитов.....	102
5. Успехи Фатимидов	106
6. Завоевание Египта и укрепление власти Фатимидов	111
7. Раскол: халиф ал-Хаким и друзья.....	118
8. Раскол по поводу наследника ал-Мустансира и возникновение общины низаритов.....	126
9. Судьбы низаритской общины.....	132
10. Падение Фатимидского халифата в Египте	136
11. Хафизитско-тайбитский раскол и его последствия	138
12. Карматское восстание и государство карматов Бахрейна	141
Заключение.....	149
III. Шиизм в России и в Республике Азербайджан	152
1. Российский мир ислама.....	152
2. Шииты в составе Российской империи	160
3. Ислам в Азербайджане сегодня	172
Заключение.....	181

Общая характеристика задач и целей курса

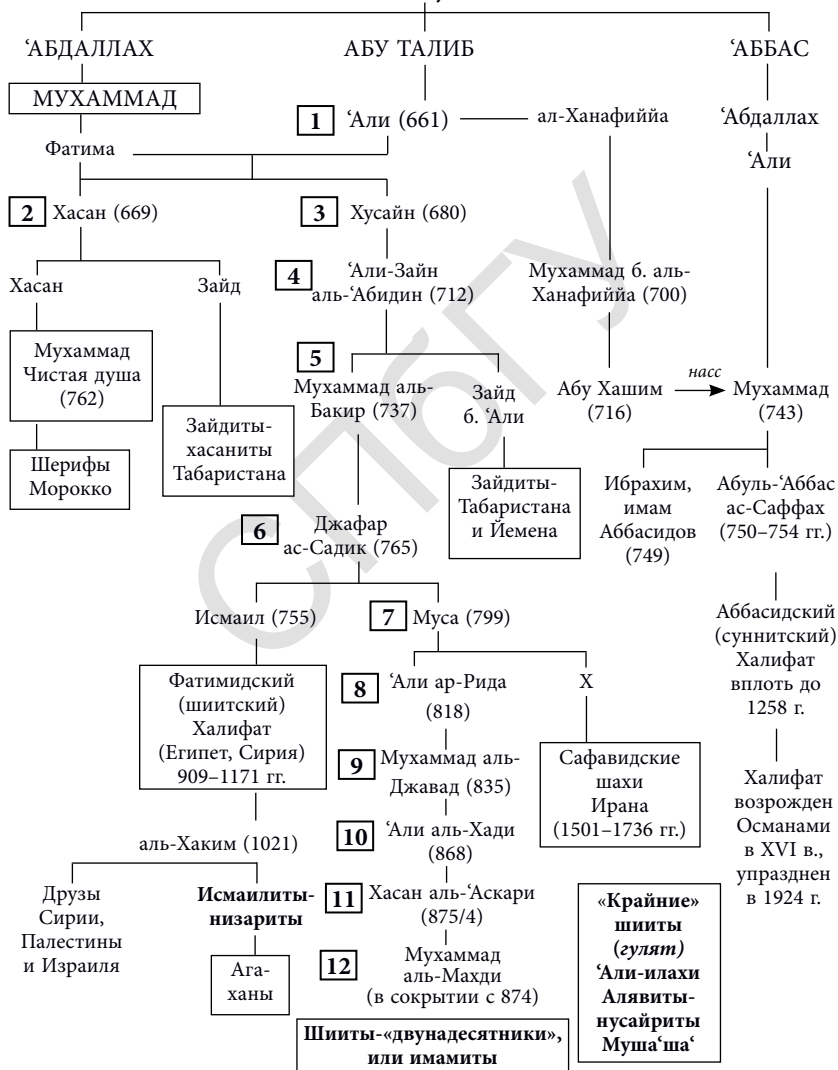
Учебное пособие рассматривает одно из религиозно-политических движений в исламе – шиизм, зародившееся на заре ислама в результате споров о преемственности власти в Халифате по причине отсутствия, во всяком случае по мнению большинства мусульман, распоряжений Пророка Мухаммада о преемнике. Возникнув как движение в поддержку прав двоюродного брата Пророка Али и его семьи на главенство (имамат) в мусульманской общине, шиизм со временем превратился в особое видение ислама и истории мусульманской общины (уммы) в противовес суннизму. Сегодня шиизм является вторым по числу приверженцев после суннизма течением в исламе и играет существенную роль в конфессиональной и политической обстановке на Ближнем и Среднем Востоке. По разным причинам суннитско-шиитское противостояние в настоящее время не только не утратило своей былой остроты, но и усилилось. В пособии раскрываются истоки конфликта между суннитами и различными группами шиитов на фоне борьбы за политическую власть и духовное лидерство в ранней мусульманской общине. Особое внимание уделено перипетиям шиитского движения на разных этапах его развития, разногласиям внутри шиитской общины и их последствиям.

Пособие не ставит своей задачей дать полную и подробную картину истории шиитской общины в исламе и ее современного состояния. Это невозможно сделать в рамках одной учебной

программы. По этой же причине ряд небольших шиитских или же связанных с шиизмом общин (например, алавиты Сирии и Турции) остался за рамками повествования. То же самое относится и к поздней шиитской теологии, метафизике и мистическим течениям в рамках шиизма, которые сложились и расцвели в период правления династии Сефевидов Ирана (1502–1722) и их преемников Каджаров (1789–1925). Поздний иранский шиизм – это обширная тема, требующая специального рассмотрения. Отдельной книги заслуживает также история шиитской юридической мысли, которая в настоящем пособии рассматривается только в самых общих чертах. В то же время настоящее пособие дает краткий обзор утверждения шиизма в качестве религиозно-политического движения в различных областях Российской империи, в особенности в Азербайджане. Оно ставит своей целью показать место и роль шиитских общин в российской истории и их соотношение с судьбами шиитов в других областях мусульманского мира и за его пределами. Выбор Азербайджана в качестве примера государства, в котором шиизм сосуществовал и сосуществует с суннизмом, обусловлен тем, что он достаточно долгое время входил в состав Российского государства и имеет с ним общее историческое прошлое. Более того, Азербайджан является единственным государством среди стран СНГ, в котором шииты и по сей день составляют большинство.

АХЛ АЛ-БАЙТ
«Люди дома Пророка»

‘Абд ал-Мутталиб



Слбгу

ТЕМЫ И СОДЕРЖАНИЕ ЛЕКЦИЙ

СПбГУ

I. Шииты-«двунадесятники» (имамиты) и зейдиты

1. Шиитский ислам как альтернатива суннизму

Из многочисленных течений и направлений в раннем исламе только шиизм смог создать убедительную и долгосрочную альтернативу суннизму. Свидетельством этому служит тот неопровержимый исторический факт, что оно сохранило свою привлекательность для значительного числа мусульман вплоть до наших дней. Этого нельзя сказать о множестве других мусульманских общин, которые, возникнув и просуществовав некоторое время, впоследствии канули в Лету. Уже одно это соображение побуждает нас ознакомиться с историей шиизма более подробно. Надо сказать, что успех дался шиитам дорогой ценой. Чем влиятельнее становилось шиитское учение, чем больше сторонников оно привлекало, тем ожесточеннее его критиковали суннитские богословы и тем более жестко обращались с последователями шиизма правители Халифата и его провинций, которые, за некоторыми исключениями, поддерживали суннитов. В период правления Аббасидов (750–1258) объединенным силам суннитов-богословов и покровительствующих им правителей в целом удавалось не допускать до власти представителей шиитской общины. Даже когда правители-шииты оказывались у власти (к примеру, Буиды, правившие от имени суннитских халифов с 946 по 1055 г.), они, как мы увидим, не стремились любой ценой насадить шиизм в качестве

государственной религии Халифата, опасаясь оттолкнуть от себя суннитов, которые составляли большинство их подданных. Только в начале XVI столетия династия Сефевидов, пришедшая к власти в Иране и Ираке на волне религиозно-политического движения, имевшего целью установление у власти потомков Али (Алидов), решила объявить шиизм государственной религией. Однако не будем забегать вперед.

Слово «шиизм» является европеизированной передачей фразы *шиат Али* («приверженцы Али») или просто [аш-]шиа(т)¹. Присутствие имени Али в названии этого течения в исламе говорит само за себя: двоюродный брат и зять Пророка, а также его потомки являются ключевыми фигурами шиитского вероучения. Шиизм возник как движение в защиту прав Али как единственного легитимного главы (имам) мусульманской общины (уммы). Претерпев множество трансформаций в течение двух первых столетий мусульманской истории, он оформился в несколько обособленных друг от друга общин. Самой влиятельной и многочисленной из них в конечном счете оказалась община имамитов, которых часто именуют «двунадесятниками». Две другие общины, исмаилитская и зейдитская, также снискали приверженцев среди мусульман в различные исторические эпохи и в разных регионах мусульманского мира.

Хотя некоторые мусульмане стали отдавать предпочтение Али и его семейству (Алидам) в качестве законных преемников Пророка уже при жизни Пророка, их число и влияние возросло после трагической гибели как самого Али (661 г.), так и его сына [ал-]Хусайна (680 г.)². Окончательное оформление упомянутых выше ветвей шиизма как в доктринальном, так и в организационном плане происходит уже после так называемой аббасидской

¹ Буква «т» отсутствует в арабском паузальном прочтении этого слова.

² В мусульманских источниках имя внука Пророка дается как с определенным арабским артиклем «ал-», так и без него; то же самое относится и к имени его старшего брата [ал-]Хасана (ум. 670).

революции 750 г., положившей конец династии Омейядов. Несмотря на то что ее главным лозунгом было утверждение во власти представителя «дома Пророка», а основной движущей силой – сторонники Алидов, придя к власти, Аббасиды обманули ожидания своих союзников. Вместо потомка Али во главе Халифата стал член аббасидского клана. Хотя формально Аббасиды действительно принадлежали к «дому Пророка» (через его дядю Аббаса, умершего в 653 г.), сторонники Алидов не признали законность их правления, поскольку они не были потомками Али. Несмотря на единодушие сторонников Алидов в принципиальном признании особой роли последних в мусульманской общине, они долго не могли договориться, какого именно отпрыска семьи Али следует считать легитимным предводителем (имамом) верующих¹. Упомянутые выше три группы шиитов – это лишь небольшая часть изначально весьма пестрого проалидского движения, включавшего в себя множество сект и групп, которые со временем исчезли с исторической сцены². Помимо вопроса о личности имама, сторонников семьи Али разделяли противоречия по поводу ряда богословских вопросов. Расходились они друг с другом и по вопросам стратегии и тактики, в частности взаимоотношения с властями, предержащими, которые в основном поддерживали суннитский ислам в его различных проявлениях.

Спор о правомочном предводителе общины верующих разделил не только самих шиитов. Самое главное – он стал причиной глубокого раскола между ними и суннитами. Защитники исключительного права семьи Али на лидерство в общине (имамат)

¹ Согласно О. Г. Большакову, Али «был главой обширной семьи: от восьми жен у него было девять своих и трое приемных сыновей и десятка полтора дочерей (вместе с рожденными от невольниц, которых биографы не слишком жаловали вниманием)»; см.: *Большаков О. Г. История Халифата. Т. III. Между двух гражданских войн.* М.: Наука, 1998. С. 18.

² Подробнее см.: *ан-Наубахти ал-Хасан б. Муса.* Шиитские секты (Фирак аш-шиа) / пер. с араб., исслед. и коммент. С. М. Прозорова. М.: Наука, 1973.

отвергли суннитский принцип выборности имама, осуществляемого членами «консультативного совета» или «избирательной коллегии» (*шурь*), в идеале представляющими волю всех мусульман (т. е. *уммы*). Хотя сунниты и признавали, что имам должен быть отпрыском племени Курайш, из которого происходил Пророк, они отказывались отдать предпочтение какому-либо курайшитскому клану, даже если это был клан ближайших родственников Пророка – Хашимитов¹. На деле, однако, уже при первых Омейядах этот принцип был нарушен: правящий имам (которого в этом качестве обычно величали халифом, т. е. преемником Пророка) назначал следующего правителя из числа членов своей семьи. Им мог быть, к примеру, его сын, дядя или брат. Решение халифа относительно преемника в принципе мог оспорить назначенный им самим совет ведущих религиозных авторитетов Халифата (*шур*), но по понятным причинам он этого никогда не делал. Поскольку халифы Омейядской династии были, как правило, далеки от совершенства, сунниты быстро смирились с этим фактом и ожидали от них лишь надзора за исполнением установлений Корана и Сунны Пророка в общественной жизни, осуществления разного рода представительских и политических функций, а также организации защиты уммы от внешних и внутренних врагов. Личные качества халифов не играли большой роли, поскольку в Омейядском халифате никто всерьез не рассматривал правящего халифа в качестве знатока религии и духовного наставника своих подданных. С точки зрения большинства своих подданных, халиф был самым могущественным из имеющих в наличии кандидатов на эту должность, кто был способен защитить свою власть от менее сильных претендентов, сохраняя при этом минимум религиозно-политической легитимности с помощью состоящих у него на службе богословов и судей.

¹ Crone P. *Medieval Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004. P. 19, 34, 36–38; Knysh A. *Islam in Historical Perspective*. Upper Saddle River, N.J.: Pearson, 2011. P. 49, 52–53, 104–105.

Альтернативой признанию права сильного многие мусульмане, пережившие несколько гражданских войн, вполне обоснованно считали кровопролитную внутриобщинную вражду. Чтобы ее избежать, они готовы были смириться с неизбежными моральными изъятиями и несправедливостью правителя, а также с его не всегда достаточным знанием религиозной догматики и юриспруденции. В конце концов, для этого существовали религиозные специалисты (*улемы* и *факихи*), к которым он мог при необходимости обратиться за советом и разъяснением.

Сторонники исключительного права семьи Али на политическое и духовное руководство общиной верующих отвергли позицию суннитов как компромисс, недостойный истинных мусульман. Они настаивали на том, что во главе общины непременно должен стоять биологический потомок Пророка из семьи его ближайшего родственника Али. То, что Али, вдобавок ко всем его заслугам перед общиной, был женат на дочери Пророка Фатиме (ум. 632), придавало его семье еще больший престиж. Хотя изначально сторонники Али признавали право на наследование имамата за его сыновьями от других браков, в конечном итоге подавляющее большинство шиитов отдало предпочтение именно потомкам Али и Фатимы. Такого рода предпочтение скоро получило богословское обоснование: достохвальные качества Пророка, а также его особые отношения с Богом и знание Его воли передались по наследству членам его семьи (*ахл ал-байт* – «людям пророческого дома»). Будучи наделены этими уникальными качествами и этим недоступным прочим смертным знанием о Боге, они и только они были уполномочены Богом вести мусульман к праведной жизни в этом мире и к спасению в будущем. Ученые шиитской общины настаивали на том, что без руководства имамов-Алидов человечество будет обречено на скитание в потемках невежества и греха, ибо, не имея вдохновляемого Богом предводителя, простые смертные в силу своей греховной природы не способны наставить самих себя на праведный путь. В качестве

доказательства своей правоты шиитские богословы указывали на многочисленные несправедливости и попирающие религиозных установлений сначала Омейядами, а затем и Аббасидами. Греховность этих правителей противопоставлялась безгрешности «семьи Пророка», которую Бог «очистил от скверны» (Коран 33:33), уготовив ее членам роль предводителей общины. В дополнение к кораническим свидетельствам шиитские богословы приводили также высказывания Пророка, который называл Али «лучшим из мужей», а Фатиму «лучшей из жен»¹.

Как уже говорилось, Аббасиды использовали расплывчатость понятия «член семьи Пророка» для того, чтобы утвердить во власти своего представителя. После этого шииты были вынуждены расставить точки над «i», дабы избежать повторения подобных ситуаций в будущем. В этом вопросе среди них также не было единодушия. К примеру, зейдиты были готовы следовать любому Алиду, который отстаивал свое право на имамат с оружием в руках. Большинство же шиитов признало это право исключительно за потомками Али, Фатимы и их младшего сына [ал-]Хусайна, трагически погибшего в 680 г. в битве при Кербеле. Те, кто препятствовал их выдвижению на эту должность, были объявлены нечестивцами, поскольку они выступили против Божественного промысла, по мнению шиитов, совершенно однозначно объявленного в Коране и пророческих хадисах. Косвенно в категорию «нечестивцев» попали почитаемые суннитами три «праведных халифа» (*ал-хулафа ар-рашидун*): Абу Бакр, Умар (Омар) и Усман, поскольку они, по мнению шиитских ученых, присвоили себе имамат, по праву принадлежавший исключительно Али. Согласно логике шиитского вероучения, простые мусульмане, безропотно принявшие власть нечестивых имамов-узурпаторов, обречены на блуждание в грехе и невежестве,

¹ Rippin A. Muslims: Their Religious Beliefs and Practices. 3rd ed. London; New York: Routledge, 2005. P. 122.

поскольку те лишены знания «праведного пути» (*худа*)¹. Этим знанием обладают только домочадцы Пророка, получившие его свыше в качестве «генеалогического дара». Для того чтобы убедить скептиков, упрямо не признававших исключительное право Али и его потомков на главенство в общине, требовался весомый исторический прецедент. Он был найден в событии, известном в мусульманской традиции как «[событие] у пруда Хумм» (*гадир Хумм*), по названию местечка в Аравии, расположенного примерно на полпути между Меккой и Мединой². Оно ознаменовалось речью Пророка, который будто бы завещал руководство общиной (имамат) своему родственнику Али. Сунниты не отрицали сам факт присутствия Пророка и Али в этом месте в это время, но отрицали факт передачи полномочий первого последнему. Они полагали, что настоящая передача полномочий произошла в ходе спонтанного собрания мусульман в Медине сразу после кончины Пророка, в результате которого его наследником (халифом) был выбран Абу Бакр³. Процесс его избрания при всем его несовершенстве⁴ был, безусловно, выражением коллективной воли общины и потому не мог быть поставлен под сомнение.

Со временем разногласия между [прото-]суннитами и [прото-]шиитами⁵ по поводу правомочного предводителя уммы обрели теологическое обрамление, превратившись в цельное мировоззрение, подкрепленное особой мифологией и культовыми действиями. Они стали маркером идентичности шиитов, благодаря

¹ *Knysh. Islam...* P. 102–104, 159–163.

² *Amir-Moezzi M. Ghadir Khumm* // *Encyclopedia of Islam*. 3rd ed. URL: <http://referenceworks.brillonline.com>.

³ См., напр.: *Большаков О. Г. История Халифата. Том I. Ислам в Аравии*. М.: Наука, 1989. С. 189–191. Подробности этого события можно найти: *Madelung W. The Succession to Muhammad*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997. P. 28–56.

⁴ *Madelung W. The Succession...* P. 37–40.

⁵ Как уже отмечалось выше, шиизм как доктрина, община и социально-политическая позиция сформировался в течение IX в.

которым они выделились среди остальных мусульман. Сторонники Али сошлись во мнении, что у пруда Хумм Пророк передал своему двоюродному брату и зятю не только мандат на руководство общиной, но и особое, сверхъестественное знание (*илм*), давшее ему и его прямым потомкам доступ к понимаю истинного смысла Божественного откровения. Скрытый от непосвященных за буквальным смыслом Корана (*захир*), он нашел выражение в учениях и поступках алидских имамов, олицетворяющих сокровенный, тайный аспект Божественного промысла (*батин*). Обладающие божественным знанием члены семьи Али являются, таким образом, незаменимыми и прирожденными (принимая во внимание генеалогический способ передачи знания) предводителями общины. Отвергшие руководство семьи Али, дарованное им Богом, обрекли себя на заблуждение в этом мире и погибель в мире будущем. В доказательство правильности своего учения шиитские ученые ссылались на Коран¹ и высказывания Пророка, в частности хадис, согласно которому Пророк является «городом знания», а Али – «вратами его»². В другом хадисе божественное знание объявляется привилегией не только Али, но и его семьи в целом: «Не ищи истинного знания на Востоке и на Западе, если оно не берет своего начала в семье Пророка»³. Для большей убедительности еще один шиитский хадис сообщает, что это знание существовало еще до сотворения мира, после чего оно передавалось от Адама к последующим пророкам, пока не было доверено «пречистым» (*асфийа*), т. е. имамам из рода Али и Фатимы⁴.

Будучи богоданной привилегией, знание имамов было недоступно простым смертным и не предназначалось для посторонних

¹ См. выше. Коран 33:33.

² Tilman N. The History of Islamic Theology. Princeton: Marcus Wiener, 2000. P. 52.

³ Ibid.

⁴ Amir-Moezzi M. The Divine Guide in Early Shi'ism / transl. by D. Speight. Albany, N.Y.: SUNY Press, 1994. P. 76.

ушей. Оно передавалось внутри семьи Али от отца к сыну и ассоциировалось с тайными письменами и предметами одежды и оружием Пророка, которые также переходили по наследству в качестве семейных реликвий¹. Помимо конкретных, осязаемых предметов, шиитское предание часто представляло божественное знание имамов в образе света (*нур*). В шиитской традиции этот символ выполнял двоякую функцию, подчеркивая, с одной стороны, происхождение Алидов из предвечного Божественного света (или же Света пророчества, из которого произошла предвечная сущность Мухаммада и предшествовавших ему пророков), а с другой – обладание ими прозрением, которое сверхъестественным образом позволяло им «высветить» истинную суть всех вещей и увидеть сокрытые от простых смертных тайны Божественного промысла. Будучи носителями Божественного света, для своих последователей члены семьи Али выступали как единственные полноправные наследники Пророка в постпророческую эпоху². Все прочие претенденты на титул «наследников Пророка», упомянутых в одном из хадисов, в частности суннитские халифы и улемы, а также суфийские шейхи, были, с точки зрения шиитской догматики, никем иным, как самозванцами. Тот факт, что сразу после смерти Пророка большинство мусульман приняло власть простых, склонных к греху и ошибкам смертных, говорил о том, что общине необходимо непогрешимое руководство, которое Бог доверил исключительно Али и его семейству. Отвержение этого руководства большинством мусульман стало началом неурядиц в общине и обрекло «заблудших» и их нелегитимных правителей на жестокое наказание в день Страшного суда.

Для сторонников Али четвертый праведный халиф стал трагическим воплощением несправедливости этого мира, протекающей, в свою очередь, из несовершенства и греховности

¹ Takim L. The Heirs to the Prophet: Charisma and Religious Authority in Shi'ite Islam. Albany, N.Y.: SUNY Press, 2006. P. 28, 63, 77, and so on.

² Ibid. P. 24–30.

человеческой природы. Человек высоких порывов и помыслов, бесстрашный воин, благочестивый мусульманин, заботливый семьянин и неутомимый защитник притесняемых (именно таким его изображала шиитская житийная литература)¹, Али пал жертвой человеческих слабостей и непостоянства своих сподвижников, а также происков многочисленных врагов из числа заблудших мусульман. Даже приверженцы Али вынуждены были признать, что, с точки зрения реальной политики, Али не всегда был способен принимать правильные решения, что повлекло за собой раскол в рядах его сторонников и последующую гибель от руки одного из них. Однако положение Али как первого мусульманина, близкого родственника Пророка и отца его внуков, придало его падению поистине космический смысл в глазах его сподвижников. Судьба Али стала для них аллегорией правого дела, обреченного на неудачу в силу несовершенства человеческой природы, которое он и его безвременно павшие потомки были посланы искупить ценой своих жизней². Это несовершенство ярко проявилось в битве при Сиффине, когда одни приверженцы Али (названные впоследствии хариджитами) покинули его, а другие принудили его к третейскому суду, не желая проливать свою кровь ради правого дела. Оно проявилось и в трагедии при Кербеле, когда приверженцы семьи Пророка оставили в беде сына Али, [ал-] Хусайна, посланного Богом общине, дабы еще раз испытать ее веру. Судьба последующих имамов, которых незаконные и нечестивые правители лишили права вести общину по пути благочестия, только подтвердила неспособность большинства мусульман исполнить волю Бога.

¹ Более приземленный и, на наш взгляд, более реалистичный портрет дан в книгах О. Г. Большакова (*Большаков О. Г. История Халифата. Т. I–III. М.: Наука, 1989–1998. См., в частности: Т. III. С. 17–22.*

² *Hodgson M. The Venture of Islam. Chicago: Chicago University Press, 1974. Vol. 1. P. 216–217.*

Вопросы к размышлению

1. В чем заключалась привлекательность шиизма как политического движения? Какие исторические обстоятельства позволили ему трансформироваться в одно из двух самых распространенных религиозно-политических течений в исламе?
2. Какие вопросы послужили камнем преткновения между суннитами и шиитами? Почему эти вопросы имели столь большое значение для мусульманской общины на данном историческом этапе? Ослабло ли суннитско-шиитское противостояние, когда эти вопросы потеряли свою актуальность?
3. Назовите ключевые отличия порядка замещения должности халифа/имама у шиитов и суннитов. Охарактеризуйте суннитские и шиитские представления о необходимых качествах и функциях главы мусульманской общины.

Материалы для чтения

1. *ан-Наубахти ал-Хасан ибн Муса*. Шиитские секты / пер. с араб., исслед. и коммент. С. М. Прозорова. М.: Наука, 1973. С. 16–47.
2. *Петрушевский И. П.* Ислам в Иране в VII–XV веках: курс лекций. 2-е изд. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2007. С. 36–68, 255–292.
3. *Прозоров С. М.* Ислам как идеологическая система. М.: Наука, 2004. С. 229–247.
4. *Фильштинский И. М.* История арабов и Халифата (750–1517). 3-е изд., испр. и доп. М.: АСТ; Восток-Запад, 2008. С. 5–20.
5. *Ходжсон М.* История ислама: исламская цивилизация от рождения до наших дней / пер. с англ. А. Н. Гордиенко, И. В. Матвеева, Н. В. Шевченко. М.: ЭКСМО; Наше слово, 2013. С. 228–248.
6. аш-Ши‘а // Ислам. Энциклопедический словарь / отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Наука. Гл. ред. вост. лит., 1991. С. 298–299.

2. Разные взгляды на мир: оптимизм суннитов и пессимизм шиитов

Несмотря на многочисленные жертвы и попытки, шиитам не удалось поставить во главе общины своего кандидата. Стоит ли удивляться тому факту, что их взгляд на мусульманскую историю является по преимуществу пессимистическим? В этом состоит его отличие от мировоззрения суннитов, чей исторический опыт победителей в гражданских войнах обусловил их более оптимистическую мировоззренческую позицию. Признавая несовершенство человеческой природы и мироустройства в целом, сунниты не склонны были его драматизировать. Пути Господни неисповедимы, полагали они, но в конечном счете существующий порядок вещей является выражением предвечного Божественного промысла. Ставить под сомнение его справедливость – большой грех, если не явное неверие. Поскольку Омейяды и Аббасиды вышли победителями из гражданских войн, Бог, по одному Ему известным соображениям, счел их достойными быть правителями общины. Что касается их личных моральных достоинств или же отсутствия оных, то они не столь уж важны. Бог дал мусульманам руководство не в образе отдельных личностей, как считали шииты, но в виде священной книги ислама и наставлений Пророка. Следуя им и сохраняя единство своих рядов, община верующих непременно придет к спасению, ибо Бог обещал ей, что ее ученые не могут прийти к ошибочному пониманию Его промысла. Задача правителя состоит не в духовном и моральном наставлении своих подданных, а в обеспечении исполнения Божественных и пророческих заветов, а также в защите мусульман от внешних и внутренних врагов. Долг же простых мусульман перед Богом заключается в коллективном следовании этим заветам под мудрым руководством ведущих ученых уммы. Они не позволяют ей сбиться с праведного пути в этой жизни, обеспечив тем самым

спасение ее членов в жизни будущей. Таким образом, праведная жизнь и спасение для суннитов являются плодом коллективных усилий правителей, ученых и рядовых членов общины.

Приверженцам Али и его семьи мир виделся совсем в ином свете. Сунниты представлялись им беспринципными оппортунистами, которые в погоне за собственной выгодой и благополучием отреклись от идеалов справедливости и благочестия, завещанных верующим в Коране и Сунне Пророка. Отвергнув завещанное самим Богом руководство семьи Пророка во главе с Али, сторонники Омейядов и Аббасидов несут прямую ответственность за несправедливость и беззаконие, воцарившиеся в мире в период правления этих династий. Возврат к справедливости и благочестию возможен только под руководством Алида, направляемого рукой самого Бога (*махди*)¹. В доказательство своей правоты шиитские ученые ссылались на предсказание Али, согласно которому «Бог изберет ведомого Богом (*махди*) из нас, семьи Пророка»². Поскольку никто из Алидов (за исключением Али, чье правление было безвременно прервано рукой убийцы-хариджита) не смог возглавить мусульманское государство и осуществить шиитский идеал справедливости, ожидание шиитами прихода махди-освободителя со временем приобрело более или менее постоянный характер. Он непременно явится, дабы установить справедливость и благоденствие, но время его прихода неисповедимо для простых смертных. Подобного рода ожидание верующими прихода посланного Богом избавителя получило в западном религиоведении название «хилиазм», или «милленаризм»³. Этот ориентированный на будущее настрой помогает верующим пережить невзгоды и несправедливости

¹ Шиитские источники иногда именовали его «Фатимидом (фатими)», подчеркивая его происхождение от брака Али и Фатимы.

² Hussain J. The Occultation of the Twelfth Imam. London: The Muhammadi Trust, 1982. P. 55.

³ Соответственно, от греческого и латинского слова «тысяча».

их настоящей жизни в ожидании наступления века всеобщего благоденствия и торжества слабых и униженных над сильными мира сего. Наиболее ярким примером хилиазма, или миллениаризма, является ожидание христианами второго пришествия Христа. У шиитов такие ожидания сосредоточены на фигуре *махди* из семьи Алидов. Претенденты на это звание периодически давали о себе знать, но поскольку их появление не приводило к радикальным изменениям мироустройства, о них быстро забывали. Стремясь предотвратить неконтролируемое распространение претендентов на этот титул, во второй половине IX в. ученые шиитской общины объявили, что единственным истинным *махди* является двенадцатый по счету потомок Али и Фатимы, который, как они утверждали, «скрылся от людских взоров» (*гайба*) в 874 г.¹ В назначенный Богом день и час «скрытый имам» (*имам мактум*) предстанет перед взорами людей во всей своей славе и могуществе, дабы творить правосудие и переустроить мир на основах справедливости и благочестия. Он возвысит тех, кто оставался ему верен, несмотря на невзгоды и преследования, и унижит тех, кто отрицал возможность его появления. Согласно вероучению шиитов-имамитов (или «двунадесятников»), которое окончательно сформировалась в X в., истинный верующий должен быть беззаветно предан находящемуся в сокрытии имаму и готовить себя и своих близких к его триумфальному появлению. Как и все мусульмане, в своих рассуждениях шииты постоянно ссылались на Коран и Сунну Пророка. Однако в отличие от последних они считали, что священные писания содержат скрытый от недостойных смысл, доступный лишь осененным божественным знанием (*илм*) алидским имамам и их ученикам, которые составили ученую элиту шиитского движения.

¹ MacDonald D., Hodgson M. Ghayba // Encyclopedia of Islam. 2nd ed. URL: <http://referenceworks.brillonline.com>.

Вопросы к размышлению

1. Охарактеризуйте отношение шиитов к трем праведным халифам: Абу Бакру, Омару и Осману, а также к правлению династий Омейядов и Аббасидов.
2. Как зародилось шиитское учение о приходе махди-освободителя? Кто из шиитских имамов мог претендовать на эту роль?
3. Найдите примеры хилиазма, или миллениаризма, в известных вам религиях. Попытайтесь объяснить их притягательность для определенных категорий верующих.

Материалы для чтения

1. *Бартольд В. В.* Халиф и султан // Работы по истории ислама и арабского халифата. М.: Наука, 2002. С. 17–78.
2. *Грязневич П. А.* К вопросу о праве на верховную власть в мусульманской общине в раннем исламе // Ислам: религия, общество, государство. М.: Наука, 1984. С. 161–174.
3. *Петрушевский И. П.* Ислам в Иране в VII–XV веках: курс лекций. 2-е изд. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. С. 36–68, 255–292.
4. *Прозоров С. М.* Шиитская (имамитская) доктрина верховной власти // Ислам: религия, общество, государство. М.: Наука, 1984. С. 204–211.
5. *Ходжсон М.* История ислама: исламская цивилизация от рождения до наших дней / пер. с англ. А. Н. Гордиенко, И. В. Матвеева, Н. В. Шевченко. М.: ЭКСМО; Наше слово, 2013. С. 228–248, 331–333.

3. Шиитская община в аббасидскую эпоху

По всей вероятности, основные положения имамитской доктрины были сформулированы пятым и шестым имамами шиитской общины: Мухаммадом ал-Бакиром (ум. 733) и Джафаром ас-Садиком (ум. 765). Первый умер до начала «аббасидской революции», а второй – через пятнадцать лет после ее окончания. Оба были выдающимися учеными своего времени, чей авторитет признавали не только их последователи, но и большинство суннитов. Главным достижением этих имамов можно считать предотвращение распада шиитского движения на враждебные друг другу группы, а также отказ от вооруженной борьбы против правящих династий во имя сохранения общины в период, когда преследования шиитов носили повсеместный характер. Отказ имамов от конфронтации с суннитским государством выразился, в частности, в их нежелании поддерживать вооруженные выступления с целью установления в том или ином регионе Халифата власти того или иного алидского претендента. К примеру, во время правления второго аббасидского халифа ал-Мансура (754–775) Джафар ас-Садик отказался поддержать Алида Мухаммада по прозвищу Чистая душа (*ан-нафс аз-закийя*), который объявил себя «махди из семьи Пророка» и поднял восстание в Медине в 763 г. Поступок Джафара был должным образом оценен халифом, который имел обычай безжалостно расправляться с любыми проявлениями алидского политического активизма, не без основания видя в них реальную угрозу своей власти¹. Ал-Мансур не только прислушивался к советам Джафара, но и взял на службу ряд его ближайших учеников, положив тем самым начало влиянию сторонников Алидов как при халифском дворе, так и в аббасидском государственном аппарате в целом.

¹ *Knysh. Islam...* P. 164.

Впоследствии это влияние сослужило шиитам хорошую службу, особенно в трудные годы гонений¹.

Сознательно стремясь деполитизировать шиизм, Джафар убрал из шиитского символа веры ряд вызывавших подозрение у суннитских правителей положений, в частности идею о скором возвращении умершего или убитого имама (*радж'а*) и приписывание ему полубожественного статуса. В предыдущее столетие оба этих верования подпитывало то, что Джафар считал «крайними» (*гали; гулувв*) тенденциями среди последователей Али и его семьи, в частности, восстания, имевшие целью приблизить наступление эпохи благоденствия и справедливости под руководством алидского махди. Джафар признавал, что такого рода выступления могут привести к гибели всей шиитской общины от рук правящих суннитских халифов. Хотя пацифизм Джафара не помешал его сыновьям поддержать выступление Мухаммада Чистой души и других алидских претендентов на имамат в 763–764 гг., он, вероятно, спас им жизнь после их разгрома халифскими войсками.

Усилия Джафара по сохранению единства шиитской общины чуть было не пошли прахом после неожиданной смерти его сына Исмаила в 755 г.² Многие шииты отказались верить в то, что лидер общины может ошибиться в таком важном деле, как назна-

¹ См.: *Arjomand S. The Crisis of the Imamate and the Institution of Occultation in Twelver Shi'ism // Shi'ism / ed. E. Kohlberg. (Formation of the classical Islamic world, Vol. 33). Burlington, VT: Ashgate, 2003. P. 109–110.* Например, выдающийся шиитский ученый Абдаллах ибн Синан служил казначеем при ал-Мансуре и его преемнике ал-Махди (правил с 775 по 785 г.); см.: *Takim L. The Heirs of the Prophet: Charisma and Religious Authority in Shi'ite Islam. Albany, N.Y.: SUNY Press, 2006, P. 134.*

² Точная дата смерти имама является предметом споров среди западных исламоведов и мусульманских богословов. Ясно одно – он был намного старше остальных сыновей Джафара ас-Садика и скончался задолго до его смерти. Самым старшим сыном Джафара был Абдаллах ал-Афтах, который, как и Исмаил, имел приверженцев в рядах шиитов; см.: *Daftary F. Alids // Encyclopedia of Islam. 3rd ed. URL: <http://referenceworks.brillonline.com>.*

чение преемника. Поползли слухи о том, что смерть Исмaила была лишь умелой инсценировкой, призванной защитить его от происков Аббасидов. Приверженцы Исмaила (а их, судя по всему, было немало) стали утверждать, что он сам и его сын Мухаммад просто ушли во временное сокрытие, чтобы переждать трудные времена, а затем снова явиться в мир и стать во главе общины¹. Ожидание их возвращения породило новое течение в шиитском исламе, получившее название «исмаилизм». Речь о нем пойдет в следующем разделе этой книги.

Между тем шиитскую общину постигло еще одно разочарование. Старший сын Джафара, Абдаллах², также ушел из жизни, не успев принять имамат от своего отца. После этого взоры многих шиитов обратились к его сводному брату Мусе по прозвищу ал-Казим (ум. 799), то есть «незлобивый» или «сдержанный»³. Большинство источников отмечают, что Муса стремился избежать конфликта с аббасидскими властями и даже пытался использовать своих сторонников при халифском дворе, чтобы облегчить положение шиитов. Тем не менее аббасидские халифы ал-Хади и Харун ар-Рашид не доверяли ему, периодически подвергая арестам и держа имама и его семейство под постоянным надзором⁴. Имамат Мусы ал-Казима ознаменовался укреплением шиитской общины и усилением роли представителей имама не только в столице империи Багдаде, но и в провинциях. Эти представители обеспечивали сбор специального налога для имама на местах и позволяли ему осуществлять руководство общиной из Медины, невзирая на постоянную слежку и аресты. Строгий надзор над действующим имамом и его семьей был обусловлен

¹ Hodgson. The Venture... Vol. 1. P. 376; *Dja'far al-Sadik* // Encyclopedia of Islam. 2nd ed. URL: <http://referenceworks.brillonline.com>.

² См. примеч. 2 на с. 26.

³ Kohlberg E. Musa al-Kazim // Encyclopedia of Islam, 2nd ed. URL: <http://referenceworks.brillonline.com>.

⁴ Kohlberg. Musa...

частыми выступлениями различных представителей шиитского движения, которые провозглашали себя ведомыми Богом «мессиями» (ед. ч. *махди*). Поскольку многие шииты рассматривали Мусу как потенциального махди, ожидающего своего часа, халифские власти решили перевезти его и его семью из Медины в Багдад, где он и скончался, находясь под домашним арестом. Шииты считали и считают, что он был отравлен по приказу Харуна ар-Рашида, тогда как сунниты настаивают, что он умер естественной смертью¹. То же самое можно сказать и о последующих имамах. В конечном счете признание или же отрицание насильственной смерти имамов стало своего рода мерилем для определения принадлежности мусульманина, соответственно, к шиизму или суннизму. Что касается конкретно Мусы ал-Казима, часть шиитов отказалась признать факт его смерти, настаивая, что он просто на время «скрылся от людских взоров» (*гайба*)². Эта идея получила дальнейшее развитие в последующие десятилетия, подготовив почву для шиитской доктрины о «сокрытом имаме», которая была окончательно сформулирована после загадочного исчезновения двенадцатого шиитского имама в 874 г. Между тем большинство сторонников Мусы все же признало его кончину и принесло присягу его сыну Али, получившему прозвище «снискавший [всеобщее] удовлетворение» или «угодный [всем]» (*ар-рида*, или в персидском произношении [*ар-*] *риза/реза*). Восьмой шиитский имам унаследовал от своего отца организацию, во главе которой стояли наиболее авторитетные ученые общины. Именно они представляли его духовную власть на местах и собирали от его имени дань с рядовых шиитов. По понятным причинам власть Али ар-Ризы была чисто духовной, ибо политическая власть находилась в руках халифов, их военачальников и министров, которые зорко

¹ Kohlberg. Musa...; Bayhom-Daou T. Ali al-Rida // Encyclopedia of Islam, 3rd ed. URL: <http://referenceworks.brillonline.com>.

² Arjomand. The Crisis of the Imamate and the Institution of Occultation in Twelver Shi'ism. P. 112.

сводили за тем, чтобы шиитские лидеры не смели бросить вызов суннитскому государству.

После смерти халифа Харуна ар-Рашида в 809 г. его сыновья ал-Амин и ал-Мамун начали борьбу за власть в Халифате, которая продолжалась вплоть до 813 г. и завершилась гибелью ал-Амина и победой ал-Мамуна. Период двоевластия был отмечен несколькими мощными выступлениями сторонников Алидов, в которых Али ар-Рида не принял участие. В этом отношении он походил на своего деда Джафара ас-Садику, который довольствовался духовным руководством шиитами, не стремясь к политической власти. Как и в случае с ал-Мансуром и Джафаром ас-Садиком, придя к власти, ал-Мамун по достоинству оценил пацифизм имама Али ар-Риды. Он не только приблизил его к своему двору, находившемуся тогда в среднеазиатском городе Мерв (Мары), но и официально провозгласил его своим преемником во главе Халифата. Решение ал-Мамуна, принятое им в 817 г., по-разному оценивалось в мусульманских источниках, а также в исследованиях историков-исламоведов. Одни из них объясняют назначение ар-Риды попытками ал-Мамуна укрепить свою легитимность, которая была подорвана в ходе гражданской войны с ал-Амином. Другие говорят о стремлении ал-Мамуна примирить два враждующих рода семьи Пророка (Хашимитов): Алидов и Аббасидов, которые когда-то действовали единым фронтом против ненавистных Омейядов. В связи с этим следует упомянуть, что вслед за назначением Али в качестве преемника ал-Мамун сменил официальный цвет Халифата с черного (который был символом Аббасидов) на зеленый, который ассоциировался с Алидами¹. Третьи полагают, что речь идет о «военной хитрости» ал-Мамуна, который замыслил убийство Али ар-Риды еще до его назначения в качестве преемника и никогда всерьез не считал его своим

¹ Halm H. Shi'ism. 2nd ed. / transl. by J. Watson and M. Hill. New York: Columbia University Press, 2004, P. 32.

наследником¹. Писали также и об интригах визирей халифа, которые преследовали свои собственные цели². Как бы то ни было, Али не суждено было занять пост халифа. Он скончался в 818 г. неподалеку от иранского города Тус. Со временем его усыпальница стала объектом массового паломничества шиитов и получила название «Машхад», или «Мешхед»³.

Как и в случае с его отцом Мусой ал-Казимом, шиитские источники (хотя и не сразу) обвинили в смерти Али аббасидского халифа, который будто бы лично поднес ему кубок с отравленным гранатовым соком⁴. Шииты объяснили действия ал-Мамуна тем, что он либо завидовал популярности восьмого имама, либо же стремился успокоить своих суннитских подданных, которые были возмущены назначением главы шиитов в качестве преемника суннитского халифа⁵. Сунниты же и многие западные историки полагали, что имам умер естественной смертью⁶. После смерти Али имамом стал его сын Мухаммад по прозвищу Богобоязненный (*ат-таки*). Будучи семилетним мальчиком, он не мог наставлять своих последователей на истинный путь и толковать для них скрытый смысл Корана⁷. Разочарование некоторых последователей имама послужило поводом к очередному расколу в рядах шиитского движения, однако не привело к его полному коллапсу⁸. Последователи девятого имама утверждали, что он унаследовал богоданное знание от своего отца генетическим путем или же извлек его из тайных книг, полученных им по наследству

¹ Bayhom-Daou. Ali al-Rida.

² Momen M. An Introduction to Shi'i Islam. New Haven; London: Yale University Press, 1985, P. 41.

³ Bayhom-Daou. Ali al-Rida.

⁴ Ibid.

⁵ Momen. An Introduction... P. 42.

⁶ Ibid; Bayhom-Daou. Ali al-Rida.

⁷ Momen. An Introduction... P. 42–43.

⁸ Madelung W. Muhammad b. 'Ali al-Rida" // Encyclopedia of Islam. 2nd ed. URL: <http://referenceworks.brillonline.com>.

от предшествующих имамов. Оно неизбежно должно было проявиться в какой-то момент его жизни¹. Независимо от присутствия или отсутствия должного знания у малолетнего имама его контакты с шиитской общиной были сведены до минимума аббасидскими властями. Мухаммад ат-Таки и последующие имамы оказались в положении политзаключенных, которые, хотя и жили в своих домах, находились под круглосуточным наблюдением халифских соглядатаев и гвардейцев. В этих обстоятельствах шиитам пришлось перестроить свое движение таким образом, чтобы имам больше не являлся его единственным символом и ключевой фигурой. На практике это означало, что во главе движения стали секретари и доверенные лица имама, которые, в свою очередь, поддерживали активные контакты с его последователями в различных провинциях Халифата. Особенно много их было в Ираке и восточных провинциях Халифата, в первую очередь в Иране.

Действенность такой организационной структуры дала о себе знать, когда Мухаммад ат-Таки скончался в Багдаде в 835 г., куда он был вызван по приказу халифа ал-Мутасима. Если ему самому было всего лишь 24 года, то его сыну, десятому имаму, едва исполнилось семь лет. Как и в случае с самим Мухаммадом, переход полномочий к его малолетнему сыну вызвал то, что шиитские источники именуют «смущением [умов]» (*хайра*): рядовые шииты никак не могли взять в толк, почему их новые лидеры оказываются лишенными качеств, приписываемых им шиитскими проповедниками и богословами². В период малолетства имамов шиитам не оставалось ничего иного, как искать руководства и совета у ведущих ученых общины, которые возглавляли разветвленную сеть шиитских ячеек и центров, разбросанных по городам и весям Халифата. Таким образом, ученая элита шиитов, получившая название «мужи» (*риджал*), постепенно стала во

¹ Madelung W. Muhammad b. 'Ali al-Rida" // Encyclopedia of Islam. 2nd ed. URL: <http://referenceworks.brillonline.com..>

² Halm. Shi'ism. P. 34.

главе шиитского движения. Хотя «мужья» продолжали настаивать на том, что «после смерти Адама этот мир ни на мгновение не оставался без руководства имама, ведущего [своих последователей] по пути к Богу» и что те, кто отверг его руководство, были обречены на гибель в этой и будущей жизни¹, на деле именно они, а не изолированные от шиитских масс имамы стали истинными руководителями общины. Шиитское богословие вскоре придало им официальный статус агентов (*вукала*; ед. ч. *вакил*) или же посланников (*суфара*; ед. ч. *сафир*) действующего имама. Теперь именно они, а не малолетние, находящиеся под домашним арестом имамы, выступали в качестве наставников общины и толкователей доверенного имамам высшего знания (*илм*) о Боге, писании и Вселенной. Более того, собственные богословские и правовые мнения ученых мужей шиитской общины обрели для их последователей статус непреложного закона и руководства к действию². Примерно то же самое к тому моменту произошло и в суннитском исламе. Так, шиитам удалось преодолеть наметившийся было кризис («смятение умов»), вызванный наследованием имамата несовершеннолетними Алидами. Шиитская община как будто готовилась к будущему сокрытию своих непогрешимых и всезнающих имамов.

Рост популярности шиитского учения и укрепление позиций шиитской общины благодаря усилиям ее «мужей» вызвали озабоченность суннитских халифов. Один из них, ал-Мутаваккил (правил с 847 по 861 г.), начал планомерную кампанию по преследованию шиитов. Как и предыдущие халифы, он решил поместить действующего десятого имама Али ибн Мухаммада, имевшего два прозвища: Пречистый (*ан-наки*) и Ведущий прямым путем (*ал-хади*), под домашний арест, но уже не в Медине, где традиционно

¹ Nagel T. The History of Islamic Theology From Muhammad to the Present. Princeton: Markus Weiner, 2000. P. 53; *Momen. An Introduction...* P. 44.

² Подробнее о формировании ученой и руководящей элиты в шиитском исламе см. гл. 3 книги: *Takim. The Heirs of the Prophet*, 2006.

проживали отпрыски Али и Фатимы, а в новой столице Халифата городе Самарра, расположенном примерно в 130 км к северу от Багдада¹. Более того, ал-Мутаваккил предпринял ряд беспрецедентных мер по пресечению распространения шиизма среди своих подданных. Зная о привлекательности шиитских гробниц для шиитских паломников, в 850 г. он приказал полностью разрушить одну из самых популярных из них, могилу внука Пророка [ал-] Хусайна в городке Кербела в Ираке. Могила и близлежащие строения были разрушены, а земля, на которой они стояли, была перепахана и засеяна зерновыми, чтобы не оставить никаких следов шиитского святилища на этом месте². Преследования шиитов при ал-Мутаваккиле этим не ограничились. Он целенаправленно лишил всех шиитов (явных или же предполагаемых) должностей в аббасидской администрации столицы и провинций. Более того, он приказал арестовать и бросить в тюрьму наиболее активных членов шиитского движения и ограничил выплаты из государственной казны специальных стипендий для потомков Пророка, коллективно именуемых Благородными (*аишраф*; ед. ч. *шариф*)³. Когда к власти пришел сын ал-Мутаваккила, ал-Мунтасир, правивший всего полгода (861–862), он вернул Алидам часть их привилегий⁴, но это не изменило общий антишиитский вектор политики Аббасидов. С этих пор имамам и их семьям не было дозволено проживать в Медине – их традиционной резиденции. Им было велено раз и навсегда переселиться в Ирак под надзор вездесущей аббасидской полиции (*шурты*) и тюркских гвардейцев, которые к тому времени сумели утвердить себя в качестве

¹ Hussain. The Occultation of the Twelfth Imam. P. 50; Halm. Shi'ism. P. 33.

² Hussain. The Occultation of the Twelfth Imam. P. 50; Kennedy H. al-Mutawakkil 'Ala 'llah // Encyclopedia of Islam. 2nd ed. URL: <http://referenceworks.brillonline.com>.

³ Hussain. The Occultation of the Twelfth Imam. P. 51–52.

⁴ Momen. An Introduction... P. 44; Bosworth Ch. al-Muntasir // Encyclopedia of Islam. 2nd ed. URL: <http://referenceworks.brillonline.com>.

основной военно-политической силы в Халифате¹. Несмотря на преследования, шиитское движение не только не ослабело, но и пережило подъем. Если раньше имамы и их окружение находились в относительной изоляции от своих сторонников в силу удаленности Медины от центра Халифата, то в Ираке эти сторонники были у них буквально под боком. В Ираке главным шиитским центром по-прежнему оставалась Куфа, тогда как в соседнем Иране шиитскими анклавами стали крупные и процветающие города Рей и Кум. Более того, по сравнению с аббасидскими халифами, которые, по сути, превратились в марионеток в руках их собственных гвардейцев-тюрок, имамы обладали большей свободой действий, правда при соблюдении минимальной конспирации².

Смерть десятого имама Али ал-Хади (ан-Наки) в 868 г. повлекла очередной кризис внутри шиитской общины. Как и в случае с Джафаром ас-Садиком, незадолго до своей смерти Али назначил своим наследником старшего сына, который умер еще при жизни своего отца. Как и в первом случае, преждевременная смерть наследника вызвала «смущение умов» в рядах шиитов, однако Али ал-Хади успел изменить свое завещание, передав свои полномочия своему сыну [ал-]Хасану по прозвищу Военный (ал-Аскари). Оно намекало на то, что [ал-]Хасан, как и его отец, практически безвыездно провел в военном лагере города Самарры в Ираке, куда, как уже говорилось, он был доставлен со своим отцом по приказу халифа ал-Мутаваккила. Некоторые лидеры шиитской общины сочли, что младший брат [ал-]Хасана ал-Аскари, Джафар, был более достоин звания имама, поскольку первый, проведя большую часть своей жизни при халифском дворе, не обладал необходимым знанием и моральными устоями. О том, что [ал-]Хасану приходилось постоянно доказывать свое

¹ Kennedy. al-Mutawakkil; Bosworth. al-Muntasir.

² Momen. An Introduction... P. 44; Arjomand. The Crisis of the Imamate and the Institution of Occultation in Twelver Shi'ism. P. 117.

право на имамат, свидетельствуют его жалобы на постоянные допросы, которым подвергали его не враги-Аббасиды, а именно его сторонники, желавшие проверить его знание шиитской традиции¹. Быть имамом становилось все труднее. Несмотря на разногласия, большинство шиитов в конце концов признали имамат [ал-]Хасана, хотя и ненадолго: он скончался в самом начале 874 г. Как и ранее, смерть имама стала причиной «смущения» в рядах его сторонников. Некоторые из них хотели видеть на месте имама его брата Джафара, что противоречило правилу наследования, установившемуся в алидском семействе к тому времени². Другие полагали, что [ал-]Хасан ал-Аскари «ушел в сокрытие», и ожидали его возвращения в качестве махди, тогда как третьи утверждали, что следующим имамом должен стать его малолетний сын Мухаммад, который настолько таинственно исчез вскоре после кончины своего отца, что многие не верили даже в его существование³. Влиятельная группа шиитских «мужей», возглавляемая кланом Амри, предложила свое собственное объяснение происшедшего: [ал-]Хасан ал-Аскари отнюдь не был последним имамом или ожидаемым махди, как утверждали некоторые; у него действительно был сын Мухаммад, который согласно Амритам «скрылся от людских взоров, подобно тому, как солнце скрывается за облаками»⁴. В год смерти отца Мухаммаду было будто бы пять лет, то есть он, вероятно, родился в 869 г. Именно ему уготована

¹ *Arjomand*. The Crisis of the Imamate and the Institution of Occultation in Twelver Shi'ism. P. 119; vs: *Hussain*. Occultation of the Twelfth Imam. P. 56.

² Согласно этому правилу после смерти сыновей Али ибн Аби Талиба, [ал-]Хасана и [ал-]Хусайна, имамат не мог переходить от брата к брату, только от отца к сыну.

³ *Momen*. An Introduction... P. 44, 59–60; *Hussain*. The Occultation of the Twelfth Imam. P. 56–66; *Eliash J.* Hasan al-'Askari // Encyclopedia of Islam. 2nd ed. URL: <http://referenceworks.brillonline.com>.

⁴ Некоторые шииты считали, что [ал-]Хасан ал-Аскари специально скрыл факт рождения сына, чтобы защитить его от преступных замыслов Аббасидов; см.: *Hussain*. The Occultation of the Twelfth Imam. P. 67–78.

честь выйти из сокрытия в назначенный Богом час, дабы установить эру благоденствия для своих приверженцев и наказать нечестивцев и тиранов. Этот сценарий стал важным пунктом символа веры шиитов-имамитов или «двунадесятников». С тех пор находящегося во временном сокрытии Мухаммада стали величать «ожидаемым имамом» (*ал-имам ал-мунтазар*)¹.

Исчезновение Мухаммада ибн [ал-]Хасана можно рассматривать как логическое развитие идеи временного сокрытия имама (*гайба*), которая восходит к ожиданию некоторыми сторонниками Мусы ал-Казима его возвращения после его смерти в 799 г. Если же заглянуть еще глубже в историю, то похожие ожидания можно найти уже среди сторонников Алидов в отношении сына Али ибн Аби Талиба, Мухаммада ибн ал-Ханифийи, будто бы ушедшего во временное сокрытие в окрестностях Медины в 700 г.² Как бы то ни было, доктрина о сокрытии последнего, двенадцатого, имама и его последующем возвращении в ореоле славы и могущества стала центральным пунктом шиитского учения и основой особой шиитской идентичности. С одной стороны, эта доктрина сохранила столь важную для шиитов идею о необходимости имама как непогрешимого, вдохновляемого самим Богом вождя своих приверженцев. С другой – она сделала необязательным его физическое присутствие среди них, что, как отмечалось выше, было чревато разного рода проблемами. Место сокрытия двенадцатого имама в иракском городе Самарре рядом с усыпальницей его отца [ал-]Хасана ал-Аскар³ стало объектом паломничества

¹ Шиитская эсхатология приписывает ему еще несколько титулов, в частности «ведомый Богом» (*ал-махди*), «доказательство Божье» (*ал-хужджа*), «встающий» или «выступающий» (*ал-каим*); см.: *Momen. An Introduction...* P. 45.

² *Buhl F. Muhammad Ibn al-Hanafiyya // Encyclopedia of Islam. 2nd ed. URL: <http://referenceworks.brillonline.com>. Мухаммад был сыном Али от невольницы Хавли, которая происходила из арабского племени [Бану] Ханифа.*

³ В этой усыпальнице также покоится тело десятого имама Али ал-Хади, отца ал-Хасана ал-Аскари.

шиитов-«двунадесятников» (имамитов). Оно продолжается и по сей день, несмотря на попытки суннитов-экстремистов разрушить святыню в 2006 г.¹

Вопросы к размышлению

1. Почему большинство шиитов и их лидеров в конечном счете отказалось от борьбы за власть в Халифате?
2. Какие события и почему регулярно становились причиной кризиса шиитской общины и способствовали ее дроблению?
3. Чем было обусловлено сотрудничество суннитских халифов-Аббасидов с шиитскими имамами?
4. Как и с какой целью сформировалась ученая элита шиитов (т. н. «мужичи») в шиитском движении? Какие функции она выполняла?
5. Как повлияли преследования шиитов суннитскими властями на формирование их доктрины?

Материалы для чтения

1. Корбен А. История исламской философии / пер. с фр. М.: Академический Проект; Садр, 2013. С. 41–85.
2. Маргарян А. Г. Идеологические тенденции «умеренных» шиитов Восточного халифата в IX веке // Материалы первой международной молодежной научно-практической конференции «Современные проблемы и перспективы развития исламоведения, востоковедения и тюркологии», 14 мая 2007 года. Нижний Новгород: Медина, 2007.

¹ См., например: Knickmeyer E., Ibrahim K. I. Bombing Shatters Mosque In Iraq // Washington Post 23.02.2006. URL: www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2006/02/22/AR2006022200454.html; Взрыв мечети в Самарре спровоцировал политический кризис // Радио Свобода. 24.02.2006. URL: <http://www.svoboda.mobi/a/132675.html>.

3. *Мец А.* Мусульманский Ренессанс. 2-е изд. М.: Наука, 1973. С. 60–70.
4. *Фильштинский И. М.* История арабов и Халифата (750–1517). 3-е изд., испр. и доп. М.: АСТ; Восток-Запад, 2008. С. 21–92.
5. *ан-Наубахти ал-Хасан ибн Муса.* Шиитские секты / пер. с араб., исслед. и коммент. С. М. Прозорова. М.: Наука, 1973. С. 16–62.

4. Шиитская община в отсутствие имама

Соккрытие последнего имама решило ряд проблем, связанных с его физическим присутствием как среди его сторонников, так и противников. С одной стороны, находясь в сокрытии, он был избавлен от необходимости доказывать свою компетентность своим последователям в качестве носителя унаследованного им от своих предков божественного знания и знатока шиитской традиции. С другой – он был надежно защищен от постоянного надзора и происков аббасидских властей. Вместе с тем с исчезновением имама перед шиитами остро встал вопрос о том, кого считать полномочным представителем и фактическим лидером общины. Вскоре после сокрытия последнего, двенадцатого, имама несколько авторитетных шиитских семей объявили себя посредниками между ним и его паствой. Утверждая, что находятся в постоянном контакте со скрывшимся имамом, они даже стали издавать указы и правовые решения от его имени. Точное число и статус таких новоявленных представителей имама неизвестны. Поздняя шиитская историография называет два клана, которые взяли на себя руководство общиной от имени имама, Амри и Навбахти¹. Представители этих кланов, а также баг-

¹ См., напр.: *Прозоров С. М.* Шиитские секты / пер. с араб., исслед. и коммент. М.: Наука, 1973 и *Kohlberg E.* From Imamiyya to Ithna 'Ashariyya // *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. Vol. 39 (1976). P. 521–534.

дадский ученый Али ас-Самарри (или ас-Самаррай), получили в шиитской традиции титул «послов» (*суфара*, ед. ч. *сафир*) или «дверей» (*абваб*; ед. ч. *баб*)¹. Шиитские богословы утверждают, что в период с 874 по 941 г. находившийся в сокрытии имам передавал свои наставления рядовым шиитам через этих послов, которые, в свою очередь, собирали с них от его имени одну пятую часть их дохода («пятину»; *хумс*)². Этот период получил в шиитской традиции название «малого сокрытия» (*ал-гайба ас-сугра*). Его суть заключалась в том, что имам отсутствовал физически, но продолжал поддерживать «виртуальную» связь со своими приверженцами через послов. Их было четверо. Шиитская традиция утверждает, что накануне своей смерти в мае 941 г. последний, четвертый, посол Али ас-Самарри получил от скрытого имама послание следующего содержания:

Во имя Бога, милостивого, милосердного! О, Али ибн Мухаммад ас-Самар[р]и, тебе суждено умереть через шесть дней! Приведи в порядок свои дела, но не назначай себе преемника на этом посту после своей смерти³. Воистину, состоялось второе сокрытие, и появление [имама] более не произойдет, покуда этого не пожелает Бог⁴.

Послание скрытого имама содержало также предупреждение его последователям не верить притязаниям и уговорам разного рода самозванцев, которые будут выступать от его имени. Шиитам было велено терпеливо ждать явных знамений, которые возвестят его приход: сначала на исторической сцене появится некий

¹ Kohlberg E. Safir // Encyclopedia of Islam. 2nd ed. URL: <http://referenceworks.brillonline.com>.

² Подробнее см.: Sachedina A. The Just Ruler in Shi'ite Islam. Oxford: Oxford University Press, 1988. P. 237–245.

³ Имеется в виду пост представителя или посла скрытого имама.

⁴ Arjomand. The Crisis of the Imamate and the Institution of Occultation in Twelver Shi'ism. P. 126; текст перевода слегка изменен по сравнению с английским оригиналом.

«суфйанид» (*ас-суфйани*), заклятый враг имама¹, затем с небес раздастся оглушительный вопль. Эти события и станут неопровержимыми доказательствами пришествия скрытого имама и началом перестройки мира на новых, справедливых началах².

Смерть четвертого «посла» скрытого имама возвестила начало того, что шиитская традиция именует «большим сокрытием» (*ал-гайба ал-кубра*), которое продолжается и по сей день. Вера в возвращение сокрывшегося двенадцатого имама является краеугольным камнем вероучения шиитов-«двунадесятников». Она отличает их как от суннитов, так и от других шиитских общин³. Важнейшими статьями шиитского символа веры являются следующие:

1. Вера в необходимость ведомого Богом имама (*махди*)⁴ для установления богоугодного миропорядка в этой жизни и спасения его приверженцев в жизни будущей.
2. Каждый из двенадцати имамов получил свое знание (*илм*) Божественного промысла в наследие от Али и Фатимы, которым оно было доверено самим Богом. Руководящая роль их потомков в общине верующих предопределена свыше, поэтому отрицание этой роли является выражением неверия и обрекает отрицателя на адские муки. Будучи направляемыми Богом, имамы-Алиды не способны совершать греховных и ошибочных поступков.

¹ Намек на отпрыска семьи Омейядов-Суфйанидов (детей Абу Суфйана, заклятого врага Пророка), первых «узурпаторов» (с точки зрения шиитов) права Алидов на главенство в общине.

² *Momen. An Introduction...* P. 164.

³ *Ibid.* P. 155–156.

⁴ В шиитских богословских сочинениях, помимо титула «махди», имам носит также титул «худжжа», т. е. «доказательство» или «аргумент» [Бога]. Эти титулы были призваны подчеркнуть веру шиитов в то, что Бог никогда не оставляет свою общину без своего руководства; см.: *Watt M. The Formative Period of Islamic Thought. Oxford: Oneworld, 1998. P. 274.*

3. Истинным наследником шестого имама Джафара ас-Садика является Муса ал-Казим, а не его старшие братья Абдаллах и Исмаил.
4. Единственным законным наследником одиннадцатого имама ал-Хасана ал-Аскари является его сын Мухаммад ибн ал-Хасан.
5. После сыновей Али, братьев [ал-]Хасана и [ал-]Хусайна, которые являлись законными имамами, имамат может передаваться исключительно по наследству от отца к сыну, но ни в коем случае от брата к брату.
6. Двенадцатый имам, Мухаммад ибн ал-Хасан, ушел в сокрытие, дабы избежать преследований со стороны нечестивых правителей-Аббасидов. Хотя он незримо находится среди своих последователей, никто не знает его в лицо. Он заявит о себе только в час, назначенный Богом и неведомый простым смертным.
7. Вооруженное выступление против суннитских правителей следует начать лишь только после появления скрытого имама, который выступит в роли ведомого Богом освободителя (*махди*) верующих от притеснений «нечестивцев». Тогда и только тогда всем шиитам надлежит присоединиться к армии махди, дабы помочь ему одолеть силы зла и установить царство справедливости, благоденствия и благочестия, которое продолжится до конца света. Помочь махди в его борьбе – священная обязанность каждого шиита.
8. Назначение нового имама – исключительная прерогатива Бога, который сообщает свою волю его предшественнику. Простые, склонные к ошибке смертные не имеют права выбирать или назначать имама по своему усмотрению.
9. В период большого сокрытия ученые шиитской общины выступают в роли представителей имама. Их роль состоит в сохранении и толковании священного знания (*илм*),

завещанного имамами своим приверженцам и в руководстве общиной в ожидании триумфального появления скрытого имама.

Большинство пунктов кредо шиитов-«двунадесятников» сформулировано в противовес суннитским представлениям о лидерстве в мусульманской общине. Однако пункты 3–6 явно направлены против тех шиитов, которые не согласились с позицией «двунадесятников»-имамитов и создали свои собственные общины, в частности зейдитов, исмаилитов, а также сторонников Джафара, брата одиннадцатого имама, который претендовал на имамат при жизни и после смерти последнего. Интересно, что девятый пункт кредо «двунадесятников» можно истолковать как противоречащий второму и отчасти также восьмому: если наставником может быть исключительно назначенный Богом имам, то имеют ли простые смертные, пусть обладающие глубоким знанием шиитской традиции, право представлять имама в его отсутствие? Это противоречие стало предметом жарких дебатов внутри общины «двунадесятников»-имамитов, которые продолжались примерно в течение столетия после сокрытия последнего имама. В конечном итоге шииты-«двунадесятники» согласились, что в отсутствие имама его представителями являются ведущие религиозные авторитеты общины, или «мужи» (*риджал*). Они толкуют шиитское учение для рядовых шиитов, наставляют их на путь истинный, поддерживают единство общины, а также распоряжаются налогами, собранными от имени скрытого имама¹. Здесь мы наблюдаем один из примеров несоответствия декларированной нормы и реальной практики: хотя в теории руководство общиной шиитов-«двунадесятников» может осуществлять исключительно явный либо скрытый имам, на деле эту функцию взяли на себя его представители-«мужи», которые по определению не обладают непогрешимостью, присущей исключительно

¹ *Takim*. The Heirs to the Prophet. P. 141.

имамам-Алидам¹. Поскольку в данную историческую эпоху шиитская община находилась под пристальным наблюдением халифов и их губернаторов в провинциях, ее «мужи» сознательно отказались от притязаний на политическую власть, ограничив свою деятельность морально-этическим наставничеством и образованием рядовых шиитов, разработкой шиитской доктрины и судебноправовой сферой. Такая позиция «мужей» имеет непосредственное отношение к пониманию причин ухода двенадцатого имама в бессрочное сокрытие. Они будут рассмотрены в следующем разделе.

Вопросы к размышлению

1. Какие события внутри шиитской общины стали предпосылкой периодов «малого сокрытия» и «большого сокрытия» двенадцатого имама? Кто и по какому праву пришел на смену имамам?
2. Сформулируйте и объясните ключевые особенности доктрины шиитов-«двунадесятников» (имамитов) и ее отличия от вероучения других шиитских общин и суннитов.
3. Почему, на ваш взгляд, доктрина шиитов-«двунадесятников» в конечном счете снискала наибольшее число сторонников в шиитской среде?

Материалы для чтения

1. ал-Имамиyyа // Ислам. Энциклопедический словарь / отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Наука. Гл. ред. вост. лит., 1991. С. 98–100.
2. Корбен А. История исламской философии / пер. с фр. М.: Академический Проект, Садр, 2013. С. 41–85.
3. Петрушевский И. П. Ислам в Иране в VII–XV веках: курс лекций. 2-е изд. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2007. С. 36–68, 255–292.

¹ Ibid. P. 140.

4. *аш-Шахрастани Мухаммад ибн 'Абд ал-Карим*. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). Часть 1. Ислам / пер. с араб., введ. и коммент. С. М. Прозорова; отв. ред. А. Б. Халидов. М.: Наука. Гл. ред. вост. лит., 1984. С. 131–172.

5. Социально-политические аспекты доктрины сокрытия

Если шиитские богословы объясняют доктрину сокрытия имама Божественным промыслом, то исламоведов интересуют прежде всего социально-политические причины ее появления и последующего превращения в основу идентичности и мировоззрения большинства шиитов. Эти причины можно характеризовать следующим образом. К середине IX в. некогда всемогущие халифы аббасидской династии стали пешками в руках их визирей и военачальников-тюрок. Будучи главной военной силой в Халифате, придворные гвардейцы-тюрки свободно манипулировали членами правящего дома, ставя у власти наиболее слабых и неспособных к самостоятельным решениям и действиям кандидатов¹. Если в начале IX в. аббасидские халифы еще сохраняли хотя бы номинальную независимость, то впоследствии они превратились в узников своих телохранителей-тюрок, которые фактически держали их под домашним арестом сначала в Багдаде, а затем и в новой столице Халифата Самарре². В провинциях Халифата власть находилась в руках местных династий и назначенных Багдадом губернаторов, которые правили фактически независимо, без оглядки на утративших реальную власть халифов. Халифат стал скорее фикцией, нежели реальностью, хотя

¹ Kennedy H. The Prophet and the Age of the Caliphates. 3rd ed. London; New York: Routledge, 2016. P. 136–150, 161–171.

² Этот город был столицей Халифата с 836 по 892 г., см.: Northedge A. Samarra // Encyclopedia of Islam. 2nd ed. URL: <http://referenceworks.brillonline.com>.

Аббасиды сохранили свое значение в качестве символа единства мусульманской общины (прежде всего ее суннитской части). В первой половине X в. власть в Ираке и прилегающих к нему землях перешла в руки военачальников (эмиров), которые правили от имени халифов, не советуясь с ними и держа их под неусыпным наблюдением¹.

«Мужи» шиитской общины, скорее всего, сознавали, что даже если бы им удалось поставить у власти своего имама, его ждала бы похожая участь. В этих условиях на передний план вышла задача сохранения шиитской общины и ее особой, отличной от суннитов идентичности. Для осуществления такой задачи приходилось идти на сотрудничество с существующей государственной властью. В отношениях с нею живой и активный имам становился ненужным раздражителем, будучи естественным объектом подозрений со стороны уже не только халифов, но и их военачальников. Шиитское учение о сокрытии имама устранило этот источник напряженности в отношениях между шиитским руководством и властями предрежащими. Теперь имам превратился в бестелесный идеал, который не представлял непосредственной угрозы последним. В то же время, будучи воплощением надежд на справедливость, он давал шиитам моральное право критиковать несовершенство установленного суннитами миропорядка, не оспаривая при этом их политического господства². Таким образом, шииты стали своего рода «общиной внутри общины», сохранив свою особую религиозную и социальную идентичность, а также относительную независимость от правящего режима и преданных ему суннитских ученых в правовой сфере³. Относительная

¹ Kennedy. The Prophet... P. 147–150, 161–171; Kraemer. Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age. Leiden: Brill, 1992. P. 34.

² Watt. The Formative Period. P. 277; vs: Hodgson. The Venture... Vol. 1. P. 372–374.

³ Takim. The Heirs to the Prophet. P. 141.

автономия шиитов в рамках Халифата, похоже, устраивала как их самих, так и его суннитских правителей. Позиция шиитов по вопросу о правомерности правления первых трех халифов, наряду с перечисленными выше пунктами шиитского вероучения, внушила им чувство избранности по отношению к заблудшему (суннитскому) большинству. С точки зрения шиитов, сунниты были толпой равнодушных к справедливости простолюдинов (*амма*), которая предала забвению заветы Пророка и его семьи. Будучи в меньшинстве, шииты осознавали себя в качестве избранников Божьих, чья преданность этим заветам и семье Али и Фатимы обеспечила им спасение в будущей жизни¹. Что касается жизни земной, то в отсутствие имама единственное, на что могли рассчитывать шиитские «мужички» – это попытаться наладить сотрудничество с властями и войти в администрацию Халифата с целью облегчить участь своих единоверцев. Сохранение шиитской особенности требовало формирования всеобъемлющей религиозной и мировоззренческой позиции, которая была бы привлекательной не только для простых верующих, но и для интеллектуальной элиты всей мусульманской общины. Этим вопросом озаботились ее «мужички», на помощь которым пришел исторический случай. Примерно на одно столетие власть в Халифате оказалась в руках их единоверцев – династии воинов Буидов, выходцев из иранской провинции Дейлем (Дайламан) к югу от Каспийского моря.

Вопросы к размышлению

1. Охарактеризуйте социально-политические события, ставшие, по всей видимости, причиной появления доктрины скрытого имама.
2. Как шиитская элита относилась к суннитам накануне прихода к власти династии Буидов?

¹ *Kraemer. Humanism... P. 65; Hodgson. The Venture... Vol. 1. P. 372–373.*

Материалы для чтения:

1. Бартольд В. В. Халиф и султан // Работы по истории ислама и арабского халифата. М.: Наука, 2002. С. 17–78.
2. Мец А. Мусульманский Ренессанс. 2-е изд. М.: Наука, 1973. С. 26–38.
3. Пигулевская Н. В., Якубовский А. Ю., Петрушевский И. П., Строева Л. В., Беленицкий Л. М. История Ирана с древнейших времен до конца XVIII в. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1958. С. 99–118.
4. Фильштинский И. М. История арабов и Халифата (750–1517). 3-е изд., испр. и доп. М.: АСТ; Восток-Запад, 2008. С. 132–163.

6. «Шиитское столетие» Халифата

Правители Буидской династии не были аристократами. Они были профессиональными воинами из иранских провинций Гилан и Дейлем, сплоченными родственными узами¹. Историки возводят их происхождение то ли к рыбаку, то ли к дровосеку по имени Буйа². Его сыновья проявили себя на поле боя и сумели сформировать боеспособную армию, которая покорила один за другим города северо-западного Ирана и позволила Буидам триумфально вступить в Багдад в январе 946 г. Будучи хозяевами положения, они объявили себя «защитниками» халифа и его владений. Как уже отмечалось, до появления Буидов фактическая власть в халифате принадлежала главному военачальнику (эмиру) Ирака. Багдадский халиф находился в полной зависимости от своих гвардейцев, которые могли без труда сменить его на этом посту, если он осмеливался проявить излишнюю строптивость и независимость. Сами эмиры гвардейцев тоже

¹ Kennedy. The Prophet... P. 182–183.

² Kraemer. Humanism... P. 33.

часто менялись, уступая свой пост более сильному и коварному сопернику. При Буидах чехарда вокруг поста эмира прекратилась, поскольку они сумели не только одолеть всех местных претендентов на власть, но и упорядочить передачу власти внутри своего семейства. Иными словами, из «солдат удачи» Буиды стали правящей династией всего Халифата. Результатом их правления стала определенная стабильность, которой не было при сменяющих друг друга эмирах. Дабы отличить себя от последних, Буиды стали именовать себя «царями» (араб. *мулук*; ед. ч. *малик*; перс. *шаханшах*)¹ и добавлять к своим именам громкие титулы, вроде «величие государства», «опора государства», «оплот государства», «славящий государство», «блеск государства», «честь государства» и т. д.² Тем не менее отношения между Буидами и халифами в принципе не отличались от отношений между последними и эмирами. Халифы почти неизменно были лишь марионетками в руках своих всемогущих иранских «покровителей»³. Как точно подметил один современный историк, первый буидский правитель Ирака, принявший титул «прославляющий государство» (*муизз ад-давла*)⁴, «будучи сыном никому неизвестного нищего из Дейлема, чья семья лишь совсем недавно приняла ислам, стал покровителем халифа, потомка Пророка и „тени Бога на земле“»⁵.

Хотя сами Буиды происходили из низших слоев мусульманского общества, их правление ознаменовалось необычайным расцветом науки и искусства, который некоторые исламоведы даже именуют «мусульманским ренессансом»⁶. Поскольку настоящий очерк посвящен религиозным аспектам мусульманской

¹ Busse H. The Revival of Persian Kingship under the Buyids // *Islamic Civilization 950–1150* / ed. D. S. Richards. Oxford: Oxford University Press, 1973. P. 47–69.

² Kennedy. The Prophet... P. 187.

³ Crone. Medieval... P. 220–221.

⁴ Правил с 946 по 967 г.

⁵ Kraemer. Humanism... P. 35.

⁶ В этом ключе, в частности, написана книга. Kraemer. Humanism...

цивилизации, мы оставим в стороне культурные и научные достижения того времени. Для нас важно то, что Буиды прибыли в Багдад уже будучи последователями зейдизма¹, одного из направлений в широком религиозно-политическом движении за права Алидов, история которого будет очерчена ниже. Тем не менее за столетие своего правления они не предприняли серьезных попыток поставить у власти представителя семейства Али и Фатимы. На то было несколько причин.

Первая заключалась в том, что, несмотря на популярность шиизма, большинство мусульман Ирака и Ирана, которыми правили Буиды, оставались суннитами. Попытка поменять официальную религию Халифата с суннизма на шиизм и заменить аббасидского халифа на алидского имама могла повлечь за собой народные восстания под руководством суннитского ученого сословия, которое имело большое влияние на массы. Немаловажен и тот факт, что, несмотря на свой подневольный статус, халиф оставался в глазах его подданных символом духовного единства уммы, во всяком случае ее суннитской части, чем-то вроде мусульманского «папы римского». Губернаторы провинций и местные правящие кланы продолжали испрашивать у халифа официального утверждения (инвеституры) их в своих должностях. Устранение халифа поставило бы Буидов Ирака и Ирана в оппозицию всему остальному мусульманскому миру. И наконец, поставив у власти алидского имама, Буиды, будучи шиитами, должны были бы стать исполнителями его воли. В этом отношении им было куда проще иметь дело с бессильным суннитским халифом, законность власти которого они все равно не признавали, будучи приверженцами исключительного права Алидов на имамат. Короче говоря, номинальное правление суннитского халифа-Аббасида, лишённого реальной власти, вполне

¹ *Halm. Shi'ism. P. 45; Kraemer. Humanism... P. 39–40; Crone. Medieval... P. 220; Kennedy. The Prophet... P. 183, 187.*

устраивало истинных правителей Халифата, шиитов из династии Буидов¹. Если некоторые шииты надеялись на то, что Буиды приведут к власти представителя дома Алидов, то они жестоко прощитались. Утверждение во власти алидского имама осталось при Буидах такой же несбыточной мечтой рядовых шиитов, какой оно было при суннитских эмирах. Тот факт, что Буиды не пытались насадить в своих владениях зейдитский вариант шиизма², которого они сами придерживались, пусть номинально, был также обусловлен чисто прагматическим расчетом. Буиды были заинтересованы в стабильности своего правления. Для этой цели более всего подходил шиизм имамитов-«двунадесятников», которые не только смирились с тем, что их имам был чисто моральным и духовным наставником, лишенным каких-либо политических притязаний, но и даже сочли возможным вообще обойтись без его физического присутствия³. Его пребывание в бессрочном сокрытии ни к чему не обязывало буидских «покровителей» суннитского халифа: эра решающей схватки со злом еще не наступила, поэтому они могли править так, как считали нужным. Эта ситуация, вероятно, устраивала и руководство имамитов-«двунадесятников»: они могли оставаться приверженцами сокрытого имама и представлять его волю, мечтая о его неизбежном приходе, но подчиняясь при этом не вполне законному и несправедливому (с точки зрения их доктрины) правлению Буидов⁴.

¹ *Kraemer. Humanism...* P. 38, 41; некоторые исследователи сомневаются в приверженности Буидов зейдитскому учению, не отрицая, однако, их общей склонности к шиизму; см., напр.: *Kennedy. The Prophet*. P. 187.

² Как будет отмечено ниже, зейдизм представлял собой наиболее воинственное направление в шиитском исламе, которое требовало от своих последователей готовности выступить против суннитских «узурпаторов» и «притеснителей» по первому зову подходящего претендента на титул имама из семьи Али и Фатимы.

³ *Momen. An Introduction...* P. 75–76; *Kennedy. The Prophet...* P. 187.

⁴ *Kraemer. Humanism...* P. 41.

Как бы то ни было, ученые «мужичи» шиитов-«двунадесятников» получили очевидные выгоды от прихода к власти в Халифате шиитской династии. Буиды охотно доверяли им высокие государственные посты как в столице, так и в восточных провинциях государства, стремясь ослабить влияние враждебной им суннитской административной и ученой элиты. Представители последней имели все основания для недовольства: их лидер, суннитский халиф, был низведен до положения марионетки в руках всесильных буидских военачальников и верных им чиновников. Напряженность в отношениях между суннитскими и шиитскими элитами передалась и простым верующим. Багдад и другие города Ирака и Ирана стали аренами столкновений между двумя общинами. Их причинами обычно становились взаимные оскорбления и вызовы, которые нередко принимали религиозную форму. К примеру, сунниты могли публично оскорбить Али и его семью, тогда как шииты – нелестно отозваться или даже проклясть первых трех преемников Пророка и его сподвижников, выступивших против Али. Такие инциденты, как правило, заканчивались кровопролитием, несмотря на старания Буидов и их чиновников во что бы то ни стало предотвратить их¹. Вместе с тем, будучи приверженцами Али и его семьи, Буиды не собирались запрещать своим шиитским подданным публично изъяслять свои религиозные чувства. Им было дозволено, например, широко и шумно отмечать такие важные вехи шиитской священной истории, как гибель сына Али [ал-]Хусайна от рук Омейядов десятого числа месяца мухаррам (680 г.)². Вот как описывает это событие средневековый автор в хронике 963 г.:

Рынки Багдада закрылись и торговля прекратилась. Женщины вышли на улицы с распущенными волосами, выпачканными сажей лицами. Они устроили процессию, во

¹ Kraemer. Humanism... P. 40.

² Это событие получило в шиитской традиции название «ашура»; см.: *Momen. An Introduction...* P. 82.

время которой рвали на себе одежды и били себя по лицу в знак скорби [по убиенному имаму]¹.

Если ашура отмечалась в Багдаде и до Буидов (хотя, вероятно, не столь публично и не с таким размахом), то при них были установлены и новые шиитские праздники, например «день пруда Хумм», когда согласно шиитскому преданию Пророк завещал свои полномочия Али². При Буидах отмечание этого события приобрело поистине грандиозные масштабы:

Повсюду горели костры и факелы, гремели барабаны, звучали трубы. [Под их аккомпанемент] толпы [шиитов] двинулись по улицам, чтобы посетить могилы имамов и других известных отпрысков семьи Али³.

В ответ на такие публичные демонстрации шиитской религиозности сунниты стали отмечать свои собственные, чисто суннитские праздники, например, «день пещеры» – эпизод из жизни Пророка, когда он и его сподвижник Абу Бакр, которого шииты считали «нечестивым узурпатором», укрылись в пещере рядом с Меккой и счастливо избежали преследования посланных за ними в погоню многобожников-курайшитов⁴. Такого рода публичные изъяснения религиозных чувств, несомненно, способствовали укреплению взаимной нетерпимости между двумя общинами, практически закрыв двери для диалога⁵. Более того, как отмечали очевидцы событий, зачастую напряженность в отношениях между суннитами и шиитами Багдада намеренно провоцировалась соперничающими военно-политическими силами в борьбе за власть. Если иранские солдаты стремились заручиться поддержкой шиитов Карха, то тюркские гвардейцы искали союзников

¹ *Kraemer. Humanism...* P. 42.

² Этот праздник приходится на 18-й день лунного месяца зу-л-хиджжа.

³ *Halm. Shi'ism.* P. 47.

⁴ *Kraemer. Humanism...* P. 42.

⁵ *Momen. An Introduction...* P. 82; *Kennedy. The Prophet...* P. 196.

среди суннитского населения столицы, особенно ханбалитов¹. Политический аспект суннитско-шиитского противостояния способствовал раздуванию вражды, которая проявлялась как на риторическом уровне (путем взаимных оскорблений), так и в вооруженных столкновениях толп на улицах Багдада².

Буиды не смогли полностью остаться в стороне от этих событий. Их приверженность «дому Пророка» в лице Алидов нашла выражение в реставрации ими шиитских святынь Ирака, в частности могилы Али в Неджефе и могилы [ал-]Хусайна в Кербеле. Более того, члены правящей династии выделили из своих личных средств и из государственной казны большие пожертвования для их содержания³. Некоторые буидские чиновники завещали быть похороненными рядом со священными для шиитов могилами Алидов⁴. Такого рода действия Буидов показывают, что, несмотря на стремление некоторых представителей этой династии соблюдать нейтралитет в отношении суннитско-шиитских конфликтов в своих владениях, Буиды все же ощущали себя шиитами и не стеснялись продемонстрировать это при случае.

Вопросы к размышлению

1. Какие события эпохи династии Буидов подтверждают, что религиозные идеалы нередко оказывались на заднем плане под влиянием политических реалий в мусульманском государстве?
2. Почему Буиды, будучи зейдитами, стремились заручиться поддержкой шиитов-«двунадесятников»?

¹ Kennedy. The Prophet. P. 197–198; Михайлова И. Б. Средневековый Багдад. М.: Наука, 1990. С. 28, 32, 34, 53–55.

² Михайлова. Средневековый Багдад. С. 33–34, 38–42, 51–55.

³ Halm. Shi'ism. P. 47; Kennedy. The Prophet... P. 197.

⁴ Kennedy. The Prophet... P. 197.

3. Какую позицию занимали Буиды в отношении публичного выражения их подданными своих религиозных чувств? Попробуйте объяснить эту позицию.
4. Можно ли считать, что внешнее, порой нарочитое проявление религиозных чувств является признаком отсутствия глубокой и осмысленной веры?

Материалы для чтения

1. Михайлова И. Б. Средневековый Багдад (некоторые аспекты социальной и политической истории города в середине X – середине XIII вв.). М.: Наука, 1990. С. 30–55.
2. Пигулевская Н. В., Якубовский А. Ю., Петрушевский И. П., Строева Л. В., Беленицкий Л. М. История Ирана с древнейших времен до конца XVIII в. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1958. С. 140–142.
3. Фильштинский И. М. История арабов и Халифата (750–1517). 3-е изд., испр. и доп. М.: АСТ; Восток-Запад, 2008. С. 164–168.
4. Ходжсон М. История ислама: исламская цивилизация от рождения до наших дней / пер. с англ. А. Н. Гордиенко, И. В. Матвеева, Н. В. Шевченко. М.: ЭКСМО; Наше слово, 2013. С. 474–480.

7. Расцвет шиитского богословия и права при Буидах

Некоторые западные востоковеды иногда называют правление Буидов в Ираке и Иране «эпохой „отцов церкви“ у шиитов-двунадесятников»¹. В самом деле, буидские правители, а также их министры и чиновники, некоторые из которых сами нередко были выдающимися богословами и правоведами, выступили

¹ См., напр.: Kraemer. Humanism... P. 48; Momen. An Introduction... P. 75–84; Михайлова. Средневековый Багдад. С. 33, 43.

в качестве щедрых покровителей шиитских наук¹. С целью поощрить их изучение, Буиды учредили своего рода шиитскую академию, получившую название «дом знания» (*дар ал-илм*). Находившееся в шиитском районе Багдада под названием Карх, это заведение располагало гигантской библиотекой², а также общежитием и аудиториями для учащихся³.

Благотворительность Буидов позволила выдвинуться целой плеяде ключевых фигур шиитского богословия и юриспруденции. Среди них следует особо отметить Мухаммада ибн Бабавайха (ум. 991)⁴ по прозвищу Правдивый (*ас-садук*), которого шиитская традиция считает величайшим ученым своего времени. Хотя он и преподавал в учебных заведениях Багдада, большую часть своей жизни Ибн Бабавайх провел в иранских городах Кум и Рей, где его опекали представители правящей династии. В то время эти города являлись важными центрами шиитской учености, откуда вышли многие ее выдающиеся представители⁵. Перу Ибн Бабавайха принадлежит обширная коллекция шиитских преданий (*ахбар*)⁶ под несколько необычным названием «Тому, кого не посещает правовед» (*Ман ла йахдуруху ал-факих*)⁷. Будучи своего рода катехизисом шиизма «двунадесятников», это сочинение

¹ Kraemer. Humanism... P. 55; Kennedy. The Prophet... P. 196–197.

² Источники утверждают, что в ней хранилось около ста тысяч рукописных сочинений, см., напр.: Bayhom-Daou T. Shaykh Mufid. Oxford: Oneword, 2005. P. 20.

³ Ibid.

⁴ На персидском его имя звучит как Ибн Бабу́йа, или Ибн Бабуи, см.: Fyzee A. A. A. *Ibn Babawaih(i)* // Encyclopedia of Islam. 2nd ed. URL: <http://referenceworks.brillonline.com>.

⁵ Momen. An Introduction... P. 78–79, 313–314; Kraemer. Humanism... P. 49.

⁶ Примерно 9000 ахбаров.

⁷ Из содержания этого сочинения можно заключить, что оно предназначено для шиитов, которые в силу обстоятельств не могут консультироваться по вопросам шиитского вероучения и ритуальной практики у компетентных «мужей» шиитской общины.

вошло в «золотой фонд» шиитского вероучения и считается одним из четырех основных текстов шиитского ислама. Помимо этого основополагающего труда, поныне имеющего важное практическое значение для каждого шиита, Ибн Бабавайх написал еще ряд фундаментальных сочинений по теории имамата с целью упорядочить его понимание шиитской общиной в тот период, когда в ее рядах царили растерянность и смущение, вызванные исчезновением последнего имама и разнотолками, которые оно породило. Как показало время, Ибн Бабавайх успешно справился с этой задачей: постепенно разнотолки и сомнения среди шиитов относительно личности последнего имама и характера его сокрытия уступили место уверенности в его неизбежном приходе и готовности посвятить себя подготовке этого эпохального события¹.

Общий подход Ибн Бабавайха к формулировке шиитского вероучения можно охарактеризовать как сугубо традиционалистский. Он намеренно и последовательно отказался от рационального, логически непротиворечивого изложения основных концепций шиизма, полагаясь почти исключительно на тематически организованные высказывания имамов и их учеников. Иного подхода придерживался его младший современник Мухаммад ибн Мухаммад ал-Укбари (ум. 1022) по прозвищу Благодатный учитель (*аш-шайх ал-муфид*). В ходе своего обучения в Багдаде ал-Муфид воспринял идеи местной школы рационалистов-мутазилитов². Признавая заслуги своего старшего современника Ибн Бабавайха в систематизации шиитской традиции, он не согласился с антирациональной позицией последнего. По мнению ал-Муфида, многие, хотя и не все принципы шиитского вероучения,

¹ Klemm V. The Four sufara' of the Twelfth Imam: On the Formative Period of the Twelver Shi'a // Shi'ism / ed. E. Kohlberg. (Formation of the classical Islamic world, Vol. 33). Burlington, VT: Ashgate, 2003. P. 138.

² Madelung W. al-Mufid // Encyclopedia of Islam. 2nd ed. URL: <http://referenceworks.brillonline.com>.

могут быть объяснены с рациональных позиций. Даже, казалось бы, иррациональное шиитское учение о скрытом имаме и его грядущем возвращении может быть обосновано логически. Взяв за основу шиитскую аксиому, согласно которой в мире всегда должен присутствовать непогрешимый и справедливый представитель Бога, иначе говоря «Божественный аргумент», ал-Муфид предлагал своей аудитории найти таковой среди сильных мира сего. Поскольку этими качествами явно не обладали ни сами аббасидские халифы, ни их представители среди суннитского ученого сословия, значит, по утверждению ал-Муфида, речь велась о ком-то, кто в настоящий момент пребывает в сокрытии. Поскольку миру известна лишь одна такая личность – скрытый имам шиитов-«двунадесятников», следовательно, его существование можно считать непреложным и логически обоснованным фактом¹. Критикуя Ибн Бабавайха за его отказ от рационально-логического доказательства основных положений шиитского вероучения, он отмечал, что сами имамы неизменно поощряли обсуждение богословских вопросов в рациональных терминах, поскольку оно позволяло их последователям отточить свое полемическое искусство, необходимое для защиты шиитского символа веры от еретиков и противников-суннитов². Слово у ал-Муфида не расходилось с делом: он проявил себя как неутомимый полемист, разоблачавший заблуждения как шиитов-исмаилитов, так и суннитов-мутазилитов³. О его даре убеждения ходили легенды. Некоторые из его почитателей утверждали, что он мог убедить собеседника в том, что стоящий перед ним деревянный столб на самом деле сделан из чистого золота⁴. Склонность ал-Муфида к рациональной аргументации и его стремление защищать свои богословские убеждения логическим путем позволяют нам говорить о том, что

¹ Bayhom-Daou. Shaykh Mufid. P. 77.

² Kraemer. Humanism... P. 69; vs: Momen. An Introduction... P. 317.

³ Madelung. al-Mufid.

⁴ Kraemer. Humanism... P. 67.

в его лице мы имеем дело с первым шиитским представителем рационального богословия, или *калама*¹. В некоторых вопросах вероучения ал-Муфид следовал идеям мутазилитского варианта калама. К примеру, он подчеркивал Божественную справедливость в ущерб Божественному всемогуществу, что побудило его признавать за верующим способность самостоятельно выбирать и совершать поступки, тем самым принимая на себя всю полноту ответственности за содеянное. Этот постулат вступал в противоречие с пониманием неотвратимости предопределения Богом всех событий и поступков человека. Можно сказать, что ал-Муфид стал проводником мутазилитских идей в шиитскую среду, где они впоследствии закрепились, пусть в существенно переработанном виде².

Не менее важным является вклад ал-Муфида в шиитскую правовую теорию³. В частности, он отказался от огульного отвержения принципов суннитской юридической мысли. Критически рассмотрев труды ее ведущих представителей, он счел некоторые их выводы приемлемыми для шиитской общины. Если его предшественники напрочь отвергали суннитскую идею согласия или консенсуса ведущих ученых общины по тому или иному вопросу (*иджма*), то ал-Муфид готов был принять этот суннитский принцип, но только в случае, если он соответствовал мнению одного из имамов шиитской уммы⁴. В то же время ал-Муфид отверг суннитский принцип суждения по аналогии (*кийас*) на том основании, что в отличие от суннитов, которые не имели непогрешимого наставника, шииты имели таковых

¹ Halm. Shi'ism. P. 49; Momen. An Introduction... P. 79, 81, 317; подробнее о каламе на русском языке см.: Ибрагим Т. К. Религиозная философия ислама. Калам: учебное пособие. Казань: Казанский ун-т, 2013.

² Halm. Shi'ism. P. 49–50; Kraemer. Humanism... P. 68; Momen. An Introduction... P. 79, 81.

³ Momen. An Introduction... P. 184.

⁴ Bayhom-Daou. Shaykh Mufid. P. 118.

в лице своих имамов, чьи юридические мнения были продуктом Божественного внушения¹. Это избавляло шиитских правоведов от использования аналогии в решении правовых проблем. По той же причине ал-Муфид отверг суннитский принцип, позволяющий правоведа предложить свое собственное решение того или иного юридического казуса (*иджтихад*). Вместе с тем он признавал возможность использования рационального суждения (*акл*) в решении неоднозначных юридических казусов². Еще одна заслуга ал-Муфида перед шиитской общиной состоит в том, что он составил систематический реестр различных идейных направлений и школ в исламе, разъяснив при этом, какую позицию его единоверцы-«двунадесятники» должны занять по отношению к каждой из них³.

Практически все известные шиитские богословы следующего поколения были учениками ал-Муфида⁴. Среди них следует особо отметить братьев аш-Шарифа ар-Ради (ум. 1016) и аш-Шарифа ал-Муртаду (ум. 1044), а также Абу Джафара Мухаммада ат-Туси (ум. 1067). Как и ал-Муфид, братья ар-Ради и ал-Муртада проявили интерес к каламу, который в то время считался признаком интеллектуальной изысканности и потому привлекал образованных людей независимо от их конфессиональной принадлежности. Среди приверженцев калама были не только сунниты и шииты, но и христиане, и иудеи, проживавшие на мусульманских землях. Использование калама шиитами повышало статус их общины в глазах мусульманских и немусульманских интеллектуалов той эпохи. Шариф ал-Муртада, который занимал важный пост предводителя Алидов (*накиб ал-ашраф*) в Ираке, а также был главой упомянутого выше «дома знания» в шиитском районе Багдада

¹ Bayhom-Daou. Shaykh Mufid. P. 119.

² Madelung. al-Mufid; Bayhom-Daou. Shaykh Mufid. P. 119–120.

³ Halm. Shi'ism. P. 50.

⁴ Madelung. al-Mufid.

Кархе¹, проявил особое рвение в интеграции принципов калама в шиитское вероучение. Он видел в каламе не просто подспорье в доказательстве правильности шиитской догматики, но и отправную точку рассуждений о мире и Боге в целом². Склонность аш-Шарифа ал-Муртады к мутазилизму проявилась, среди прочего, в его стремлении аллегорически толковать коранические и хадисные пассажи, приписывающие Богу человеческие качества и эмоции (так называемый антропоморфизм)³. В то же время, если Коран и хадисы не упоминают какие-либо свойственные Богу атрибуты, наличие которых, однако, может быть установлено индуктивным методом, то необходимо признать реальность их существования⁴. Более того, по мнению шиитского богослова, главным критерием истинности хадиса следует признать не связанность «цепочки» его передатчиков, а его соответствие или несоответствие доводам разума. Ибн Бабавайх, который ставил во главу угла шиитские предания-ахбары, несомненно, считал бы такую установку неприемлемой, если не еретической. В этом плане ситуация в шиитском богословии отражала дебаты между сторонниками предания и рационалистами-мутазилистами в суннитском исламе той эпохи.

Принимая в целом использование рациональных методов мутазилизов в богословии, по вопросу о лидерстве в общине (имамате) аш-Шариф ал-Муртада оставался на сугубо шиитских позициях. Он полагал, что, будучи суннитами, мутазилизы следуют за нелегитимным и нечестивым лидером (халифом) и потому обречены на адские мучения в будущей жизни. Что касается

¹ Brockelmann C. al-Sharif al-Murtada // Encyclopedia of Islam. 2nd ed. URL: <http://referenceworks.brillonline.com>.

² Momen. An Introduction... P. 79.

³ Kraemer. Humanism... P. 74.

⁴ Вопреки утверждениям, например, приверженцев хадисов (*ахл ал-хадис*), которые следовали буквальному пониманию Корана и Сунны и отвергали характеристики Бога, прямо не упомянутые в них.

правоведения, то, как и ал-Муфид, аш-Шариф ал-Муртада допускал использование факихом своего собственного суждения, но исключительно во второстепенных вопросах, ответы на которые нельзя было найти в Коране и мнениях имамов и их учеников¹. В принципиальных вопросах права и богослужения он призывал юристов опираться исключительно на эти два источника.

Будучи чиновником и придворным аббасидских халифов, как и его старший брат аш-Шариф ар-Рази², аш-Шариф ал-Муртада оказал немало услуг суннитскому государству. В качестве объяснения своего сотрудничества с аббасидскими правителями, которых шиитское учение клеймило как «узурпаторов», братья ссылались на возможность использовать свое высокое положение для защиты интересов шиитской общины и наставления ее на путь истинный в отсутствие скрытого имама. В этом объяснении не было ни капли лицемерия: действительно, оба брата выступали в качестве миротворцев в частых конфликтах между шиитами и суннитами Багдада³. Благородная конечная цель, полагали братья, вполне оправдывала не вполне приглядные политические средства ее достижения, т. е. сотрудничество с незаконными правителями Халифата. В доказательство аш-Шариф ал-Муртада ссылался на коранического пророка Йусуфа (Иосифа), который был готов служить врагу своего народа Фараону ради того, дабы облегчить участь своих единоверцев-иудеев⁴. Кроме того, в качестве мусульманского исторического прецедента шиитский богослов приводил пример Али ибн Аби Талиба, который не только участвовал в «незаконном» выборе Османа в качестве халифа, но и затем подчинился его «незаконной» власти⁵.

¹ Halm. Shi'ism. P. 51.

² Djebli M. al-Sharif al-Radi // Encyclopedia of Islam. 2nd ed. URL: <http://referenceworks.brillonline.com>.

³ Ibid.

⁴ См.: Коран 12:55.

⁵ Halm. Shi'ism. P. 54.

Еще один ученик ал-Муфида, Мухаммад ат-Туси (ум. в 1067 г.), также оставил глубокий след в истории шиитской общины. Выходец из города Тус на северо-востоке Ирана, неподалеку от современного города Мешхед, он провел большую часть своей жизни в Багдаде и лишь на склоне лет вынужден был перебраться в город Неджеф (Наджаф) в Ираке в связи с гонениями на шиитов, начавшимися с приходом к власти династии тюрок-сельджуков в 1056–1057 гг.¹ Ат-Туси провел остаток своих дней рядом с усыпальницей первого имама шиитов Али ибн Аби Талиба². После смерти аш-Шарифа ал-Муртады в 1044 г., ат-Туси стал во главе шиитских богословов Багдада и шиитского колледжа «Дом знания» в Кархе. В этом качестве он написал примерно 50 богословских и юридических трудов, два из которых, «Рассмотрение спорных [шиитских] преданий» (*ал-Истибсар фи ма ихталафа мин ахбар*) и «Уточнение правовых суждений» (*Тахзиб ал-ахкам*), входят в золотой фонд богословской и правовой мысли шиитов-«двунадесятников», наряду с упомянутыми выше трудами ал-Муфида и Ибн Бабавайха³. Ат-Туси видел свою задачу в установлении надежных критериев оценки аутентичности шиитских преданий и отделении «истинных» от «сомнительных» или же заведомо «подложных». Будучи учеником ал-Муфида и аш-Шарифа ал-Муртады, он в принципе признавал значение рационального рассуждения в правовой сфере, не принимая при этом «полного *иджтихада*», который практиковали некоторые суннитские правоведы. В этом плане труды ат-Туси можно считать поистине краеугольными: наряду со своими именитыми предшественниками он является создателем рационального направления в шиитско-имамитском правоведении, получившего впоследст-

¹ Amir-Moezzi M. al-Tusi // Encyclopedia of Islam. 2nd ed. URL: <http://referenceworks.brillonline.com>.

² Halm. Shi'ism. P. 52; Momen. An Introduction... P. 321.

³ Halm. Shi'ism. P. 52; Amir-Moezzi. al-Tusi.

вии название *ал-усулийа*¹. Доведя до логического конца богословские идеи ал-Муфида и аш-Шарифа ал-Муртады, ат-Туси создал юридическую школу, которая, с одной стороны, была независима от суннитской юриспруденции, а с другой – не нуждалась в присутствии высшего юридического и богословского авторитета в лице шиитского имама. На практике это означало, что вся полнота руководства его последователями (*ан-нийаба ал-амма*) должна находиться в руках ученых «мужей» шиитской общины². Что касается отношений с аббасидскими властями, то ат-Туси считал возможным сотрудничать с ними, тем более что сам он принимал патронаж как Буидов, так и халифа ал-Каима (правил с 1031 по 1075 г.). С его точки зрения, Буиды, как шииты, были предпочтительнее, но даже в случае с ними служба им не являлась обязательной для шиитских ученых вопреки мнению аш-Шарифа ал-Муртады³. В случае же если Буиды в своем правлении отказывались внимать советам ученых «мужей» шиитской общины, последним следовало уйти со службы⁴.

Итак, при благосклонном правлении Буидов община шиитов-имамитов сумела не только создать всеобъемлющую систему богословия и правоведения, но и окончательно оформить роль своих «мужей» в качестве полноправных представителей имама в период его бессрочного отсутствия. Это не значит, что среди самих «мужей» царил полное согласие. Они расходились по ряду важных вопросов, например, имеют ли лидеры общины право объявлять джихад в отсутствие имама, исполнять коранические наказания, влекущие за собой смертную казнь или тюремное заключение, использовать налоги, собранные от имени скрытого

¹ То есть «юриспруденция принципов» в отличие от более буквалистского, сфокусированного на текстах предания подхода, именуемого ал-ахбарийа.

² *Amir-Moezzi. al-Tusi*; см. также: *Halm. Shi'ism. P. 52; Momen. An Introduction... P. 321.*

³ *Amir-Moezzi. al-Tusi.*

⁴ *Halm. Shi'ism. P. 54.*

имама, и объявлять того или иного правителя «справедливым» или «несправедливым»¹. Тем не менее, по сути, это были несогласия по поводу сферы компетенции «мужей», а не самой их прерогативы выражать волю скрытого имама, а также толковать Коран и шиитскую традицию в период его отсутствия. При Буидах эта прерогатива стала непреложной статьёй имамитского вероучения и уже не подвергалась сомнению. Ее конкретной реализацией в последующие столетия стало появление среди шиитов-имамитов понятия «образец для подражания» (*марджа ат-таклид*, араб.; *марджа-и таклид*; перс.). Оно относилось к ведущему ученому шиитской общины в тот или иной исторический момент, чьи указания были обязательны к исполнению всей общиной либо ее частью². По сути дела, в период сокрытия имама марджа ат-таклид взял на себя его функции морального наставника, образца для подражания и законодателя общины.

Вопросы к размышлению

1. Охарактеризуйте деятельность Буидов по развитию культуры и науки в Халифате. Сопоставьте ее с инициативами халифа ал-Мамуна.
2. Назовите ключевые отличия мировоззрения ал-Муфида от взглядов его старшего современника Ибн Бабавайха.
3. Какие вопросы и почему интересовали шиитских богословов в первую очередь?
4. Какая роль в шиитском богословии отводилась каламу? Как относились к нему интеллектуальные лидеры шиитской общины?

¹ Подробнее см.: *Sachedina. The Just Ruler*. P. 89–118.

² *Calmdar J. Mardja'-i taklid* // *Encyclopedia of Islam*. 2nd ed. URL: <http://referenceworks.brillonline.com>.

Материалы для чтения

1. *Ибрагим Т. К.* Религиозная философия ислама. Калам: учебное пособие. Казань: Казанский ун-т, 2013.
2. *Михайлова И. Б.* Религиозно-политическая борьба в Багдаде при Буидах и Сельджукидах (X–XII вв.) // Ислам. Религия, общество, государство. М.: Наука, 1984. С. 223–228.
3. *Михайлова И. Б.* Средневековый Багдад (некоторые аспекты социальной и политической истории города в середине X – середине XIII вв.). М.: Наука, 1990. С. 30–55.
4. *Фролова Е. А.* Арабская философия: прошлое и настоящее. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 53–65.

8. Шииты и Коран

Поскольку Коран является основой мусульманской религии, он неизбежно стал ареной полемики между суннитами и шиитами. Со временем и те и другие сформулировали свое особое видение коранического откровения, отражавшее особенности их вероучений. Для шиитов Али являлся и является ключевой фигурой. Поэтому его приверженцы видели в нем непогрешимого, вдохновенного Богом толкователя коранического текста. Согласно шиитской традиции этот шиитский тезис сформулировал сам Пророк:

Среди вас [верующих] есть тот, кто будет сражаться за правильное понимание Корана, как я когда-то сражался за его ниспослание. Этим человеком является Али ибн Аби Талиб¹.

Особое место Али и его потомков-имамов в мусульманском писании подчеркивал пятый шиитский имам Мухаммад ал-Бакир (ум. 732):

¹ *Bar-Asher M.* Scripture and Exegesis in Early Imami Shiism, Leiden: Brill, 1999. P. 88.

Коран был ниспослан в четырех частях. В одной из них идет речь о нас [шиитских имамах], в другой – о наших врагах, в третьей – о правовых установлениях и правилах, в четвертой – об обычаях и притчах. Величайшая часть Корана – это та, в которой говорится о нас¹.

Ученые «мужи» шиитской общины объясняли необходимость особого, шиитского прочтения священного текста по-разному. Одни указывали на то, что он был искажен по прямому указанию третьего халифа Османа, который, как известно, был инициатором записи текста Корана², провозглашенного затем каноническим. Суть искажения заключалась, по мнению многих шиитских толкователей Корана, в удалении содержащихся в нем ссылок на уготованную Али и его потомкам роль моральных наставников и политических лидеров общины³. Истинный, неискаженный врагами Али список Корана, полагали толкователи, находится на хранении у скрытого имама, который явит его во время своего пришествия. Такое объяснение было чревато проблемами. Если текст Корана действительно является искаженным, если не подложным, как могут шииты пользоваться им в своей ритуальной и правовой практике, а также в формулировании своего вероучения? Неудивительно, что концепция «искаженного Корана» со временем претерпела изменение: так называемая Османова редакция коранического текста⁴ на самом деле была не искаженной, а просто неполной. Правильное ее прочтение самими имамами либо их учеными представителями позволяет выявить и восполнить

¹ Bar-Asher M. Scripture P. 88–89.

² Momen. An Introduction... P. 81, 172–173.

³ В частности, в Коране (3:33), где речь идет о разного рода «руководствах», которые Бог ниспослал верующим, опущено упоминание «семьи Пророка»; в Коране (3:110) фраза: «Вы были лучшей из общин (умма), явленной людям» – в оригинале звучала как: «Вы были лучшими из имамов (аимма), явленных людям»; Momen. An Introduction... P. 172–173.

⁴ Подробнее см.: *Кнйш. Ислам...*, гл. 5.

опущенные суннитами пассажи¹. Такое объяснение со временем стало общепринятым среди шиитов-«двунадесятников»: коранический текст не подвергался систематической и радикальной суннитской цензуре, а содержит скрытые от посторонних намеки (аллюзии) на особую роль Али и его семьи в наставлении общины и ведении ее по пути к спасению². Сведущие толкователи могут выявить скрытый смысл Корана с помощью его аллегорической интерпретации, получившей название *тавил*³. Так, фраза Корана «знамения ясные в груди тех, кому даровано знание» (29:49) есть ничто иное, как намек на алидских имамов. То же самое относится к фразам о «прямом пути» (1:6), «пути» (25:9 и 27; 6:153; 15:41), «людях, ведущих истиной» (7:181), «твердых в знании» (3:7), «унаследовавших Писание» (35:32), «правдивых» (9:119), «обладателях власти» (4:59). Все они согласно шиитским экзегетам являются указаниями на Али и его потомков от Фатимы, а также на уготованную им роль ведомых Богом наставников общины⁴. Оставаясь скрытыми от невежд, эти фразы могут быть правильно поняты только посвященными, т. е. шиитскими имамами и учеными, унаследовавшими их провидческое, внушенное Богом знание (*илм*). Поскольку оно включает в себя понимание сокровенного смысла Корана, шиитская традиция иногда именуется имамов «живыми и говорящими Коранами», то есть выразителями его истинного значения для мусульман в постпророческую эпоху⁵.

Толкования коранических стихов, восходящие к имамам, передавались и сохранялись шиитскими учеными, становясь неотъемлемой частью шиитской традиции. Как мы уже видели, коранические слова и фразы, которые суннитские ученые воспринимали как относящиеся к абстрактным понятиям и личностям,

¹ Bar-Asher. Scripture... P. 90–91.

² Ibid. P. 91–92.

³ Букв.: «возвращение к истоку или началу»; см.: Кныш А. Д. Тавил // Ислам. Энциклопедический справочник / под ред. С. М. Прозорова, М.: Наука, 1991.

⁴ Momen. An Introduction... P. 151.

⁵ Bar-Asher. Scripture... P. 93–101.

толковались шиитскими экзегетами как указания на Алидов в целом и шиитских имамов в частности. К примеру, постоянно встречающиеся в Коране обращения: «О те, которые уверовали» или «Те, которые уверовали и творили благое» (38:28) – интерпретировались шиитскими экзегетами как намеки на Али и его семью¹. Если Коран призывал верить во что-то (2:91 и 4:166), то шиитские интерпретаторы добавляли, что речь здесь идет о ведущей роли Али и его потомков в руководстве общиной².

Напротив, негативные высказывания Корана о какой-то группе людей или о каких-либо действиях неизменно истолковывались шиитскими экзегетами как указания на противников Али и его семьи. К примеру, фраза о людях, «распространяющих нечестие на земле» (5:64; 28:77 и 38:28), истолковывалась как намек на «Абу Бакра, Омара и их сподвижников»³. Читая Коран таким образом, шииты без труда находили в нем казавшиеся им очевидными указания на особый статус Али и его семьи, на гибель ее членов от рук «нечестивых» правителей Халифата и, конечно же, на предстоящее возвращение скрытого имама с целью установить справедливость и благоденствие во всем мире и наказать виновных в его плачевном состоянии сегодня. Прочитанная таким образом священная книга ислама стала для шиитов неопровержимым доказательством непреложной правоты их вероисповедания, обрядовой практики и мировоззрения в целом.

Вопросы к размышлению

1. Охарактеризуйте подход шиитов к толкованию священного писания. Какие приемы использовались шиитами для обоснования права Али на главенство в мусульманской общине?

¹ Bar-Asher. Scripture... P. 107.

² Ibid. P. 103.

³ Ibid. P. 107.

2. Какие источники вероучения и права, помимо Корана, использовались шиитами для обоснования права Али на Халифат?
3. Когда, кем и при каких обстоятельствах Коран использовался и используется как орудие политической борьбы и аргумент в мировоззренческих спорах? Приведите конкретные примеры.

Материалы для чтения

1. *Прозоров С. М.* Ислам как идеологическая система. Т. I. М.: Наука, 2004. С. 258–279.
2. *Прозоров С. М.* Ислам как идеологическая система. Т. II М.: Наука, 2016. С. 7–50.
3. *Резван Е. А.* Коран и его мир. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. С. 261–301.

9. Зейдизм

Зейдиты являются последователями Зейда (Зайда) ибн Али, внука [ал-]Хусайна, трагически павшего в сражении при Кербеле в Ираке в 680 г. Зейд приходился сводным братом пятому шиитскому имаму Мухаммаду ал-Бакиру (ум. 737)¹. В отличие от последнего Зейд осмелился выступить против «нечестивых» Омейядов и их иракских наместников, объявив им джихад². Его восстание в Куфе во время правления халифа Хишама³ потерпело неудачу. Оставленный своими союзниками лицом к лицу с регулярным войском Омейядов, он был убит шальной стрелой на третий день своего выступления. Хотя

¹ См. схему 1 «Ахл ал-Байт».

² *Madelung W.* Zayd b. 'Ali b. al-Husayn" // *Encyclopedia of Islam*. 2nd ed. URL: <http://referenceworks.brillonline.com>.

³ Десятый халиф династии Омейядов, правивший с 724 по 743 г.

в военном плане основанное им движение потерпело поражение, группа его сподвижников продолжила его дело, дав начало особому направлению в шиизме. Уже при жизни Зейд разошелся во взглядах с основной массой шиитов, отказавшись осудить действия первых двух преемников Пророка – Абу Бакра и Омара (Умара). Некоторые источники объясняют его поражение в Куфе именно этим фактом¹. Сподвижники Зейда проявили наибольшую активность в иранских провинциях Гилан и Дейлем, откуда, как мы помним, происходили Буиды, воспринявшие именно зейдитский вариант шиизма². Зейдитское движение в Иране и за его пределами не было единым. Его члены не могли прийти к согласию относительно личности легитимного имама. Некоторые следовали предводителям, которые действовали от имени потомков Зейда, другие сами провозглашали себя имамами, хотя и с переменным успехом. Более того, зейдиты, в отличие от имамитов-«двунадесятников», не отдавали предпочтения потомкам [ал-]Хусайна перед потомками [ал-]Хасана, что существенно расширяло круг кандидатов на пост имама³. Зейдиты считали земли, находящиеся под контролем своих имамов, «обителью ислама» (*дар ал-ислам*). Сунниты именовались «отрицателями Божественной благодати», а принадлежавшие им территории – «обителью отрицания Божественной благодати» (*дар куфр ан-нима*)⁴. Свою цель зейдитские имамы видели в расширении и удержании «обители ислама». В конце IX в. (897 г.) зейдитское движение нашло благодатную почву в Северном Йемене благодаря миссионерской деятельности иранского проповедника Йахьи ибн ал-Хусайна (ум. 911), получившего почетное прозвище Ведущий

¹ Madelung. Zayd. В последующие столетия эта позиция была отвергнута большинством зейдитов.

² Momen. An Introduction... P. 49–50; Crone. Medieval... P. 99–100.

³ Madelung W. Zaydiyya // Encyclopedia of Islam. 2nd ed. URL: <http://referenceworks.brillonline.com>.

⁴ Ibid.

к истине (*ал-хади ила-л-хакк*). Йахйа и его сыновья были признаны местными жителями в качестве имамов, положив начало зейдитскому государству (имамату), которое просуществовало в Йемене вплоть до 1962 г., когда последний зейдитский имам был свергнут группой армейских офицеров¹.

От основателя своего движения зейдиты унаследовали политический активизм, питаемый стремлением к установлению справедливости, порой ценой самопожертвования, а также нежелание идти на компромисс с «нечестивыми» правителями и «заблудшими» сектами. Эти черты обусловили воинственный характер зейдизма по сравнению с имамитским шиизмом, чьи лидеры были готовы сотрудничать с властями предрежащими, сохраняя при этом конфессиональную уникальность своей общины и испытывая чувство морального превосходства над «заблудшими» единоверцами-суннитами. Большинство зейдитов сочло такого рода примиренческую позицию недостойной истинных борцов за справедливость и стремилось при первой возможности выступить в ее защиту с оружием в руках. С точки зрения зейдитов, алидский имам, предпочитающий «отсиживаться дома» (*кууд*), в то время когда миром правят «нечестивцы» и «узурпаторы», теряет право возглавлять общину правоверных. Настоящий мусульманин, считали зейдиты, должен был ждать появления имама, готового прямо сейчас вести их в бой за справедливость, пусть даже не имея больших шансов на победу. Отвечая на призыв (*дава*) имама, каждый верующий исполнял свой религиозный долг. По данному принципу среди зейдитов существовало относительное согласие, а вот по другим вопросам они разошлись во мнениях, создав несколько богословских школ. Особо остро стоял вопрос о легитимности первых трех халифов. Одна группа зейдитов, получившая название *ал-джарудийа* по имени ее основателя, заняла позицию большинства шиитов, согласно которой

¹ Crone. Medieval... P. 105.

Али был единственным законным наследником Пророка. Вместе с тем джарудиты не считали, что назначение Пророком Али в качестве наследника было ясным, непреложным и окончательным, поскольку prerogative назначения имама мусульманской общины всегда принадлежит исключительно Богу¹, который обеспечивает победу самого превосходного претендента (*ал-афдал*) на имамат. Несмотря на этот нюанс, джарудиты, как и все остальные шииты, считали Абу Бакра и Омара «нечестивыми узурпаторами» (Осман, особенно в последние годы своего правления, также попал в эту категорию), ибо они лишили Али, самого превосходного из имевшихся в то время претендентов на имамат, его исключительного права возглавить общину². Степень вины первых халифов вызывала споры уже среди самих джарудитов, в частности вопрос о том, в какой мере их действия были результатом злого умысла либо же объективных исторических обстоятельств³. Оппонентами джарудитов выступили батриты (*ал-батрийа*), выдвинувшие оригинальную концепцию «превзойденного» (*ал-мафдул*) имама. Батриты не считали, что Пророк безоговорочно и окончательно назначил своим преемником Али, хотя последний и был на тот момент самым превосходным кандидатом на имамат. Поэтому последующее спонтанное избрание на пост главы общины (имама) Абу Бакра, а затем Омара было в принципе легитимно, ибо оно отражало волю Бога в данный момент. Батриты признавали, что имамат Абу Бакра и Омара был в принципе легитимным, хотя он и был имаматом «превзойденных» кандидатов (*ал-мафдул*), поскольку Али превосходил их (*ал-афдал*) в силу своего родства с Пророком, моральных качеств и глубины понимания ислама. В качестве доказательства своей правоты батриты указывали на то, что Али, будучи самым

¹ Haykel B. *Revival and Reform in Islam: The Legacy of Muhammad al-Shawkani*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 6.

² Crone. *Medieval...* P. 101.

³ Momen. *An Introduction...* P. 49.

превосходным из кандидатов на имамат, тем не менее признал власть двух «превзойденных» как законную¹. Как можно видеть, позиция джарудитов по данному вопросу в целом соответствовала позиции шиитов-имамитов, тогда как взгляды батритов приближали их к суннитам.

По вопросу о требованиях, которым должен отвечать законный имам, у зейдитов не было единства, однако со временем они сумели достичь следующего консенсуса: первые три имама были назначены своими предшественниками: Мухаммад назначил Али, Али – [ал-]Хасана, [ал-]Хасан – [ал-]Хусайна. Все последующие имамы были обязаны доказывать свое право на имамат, выступая с оружием в руках против правящих «тиранов» и прочих «распространителей нечестия на земле» (Коран 5:64; 28:77 и 38:28)². Перед выступлением (*хурудж*) претенденты на имамат должны были обратиться с призывом к верующим (*дава*) поддержать их борьбу за справедливость и благочестие. Отказ сделать это приравнивался к вероотступничеству, а значит, наказанию в будущей жизни. Как уже отмечалось, в отличие от имамитов, зейдиты не отдавали предпочтение потомкам младшего сына Али [ал-]Хусайна перед потомками [ал-]Хасана. По их мнению, любой потомок Али и Фатимы, обладавший необходимыми моральными и физическими качествами, познаниями в области зейдитского богословия и права³, а также готовый выступить против «нечестивых» правителей, мог считаться легитимным претендентом на имамат. Если его выступление было успешным, подчинение его воле становилось обязанностью всех правоверных, проживающих на подвластных ему территориях. Опираясь на такое понимание праведного и законного имамата, зейдиты не считали пацифистски настроенных имамов шиитов-имамитов полноценными

¹ Watt. The Formative Period... P. 163.

² Crone. Medieval... P. 104.

³ Зейдиты основали свою собственную школу права, которая сочетала как суннитские, так и шиитские принципы.

имамами. Они были лишь «имамами разрешения и запрещения» (*аиммат ал-халал ва-л-харам*) – простыми правоведами, лишенными качеств настоящего имама, главной обязанностью которого должна быть борьба за утверждение справедливого и угодного Богу миропорядка. Действия такого правомочного, политически активного имама квалифицировались зейдитами как «повеление праведного и запрещение неправедного» (*ал-амр би-л-маруф ва-н-нахй ан ал-мункар*)¹. Наконец, в отличие от имамитов, считавших своих имамов непогрешимыми, зейдиты допускали, что они могут ошибаться, как и всякий смертный. Это обстоятельство отнюдь не означало отказ имама от принятия законодательных и юридических решений. Напротив, будучи обязан обеспечить справедливость в своих владениях, он должен был устанавливать угодные Богу законы, используя имеющиеся в его распоряжении юридические прецеденты либо же свое собственное понимание интересов общины и справедливости². Поскольку имам согласно зейдитскому учению не был застрахован от ошибок, он в какой-то момент мог оказаться недостойным своего звания. В этом случае он был обязан уступить место более квалифицированному имаму, который, в свою очередь, должен был обратиться с призывом к своим единоверцам и выступить против «неправедного миропорядка» или же того или иного конкретного «тирана»³.

В богословских вопросах зейдитский ислам с самого своего возникновения был тесно связан с мутазилитским каламом. Считается, что основатель зейдизма учился у одного из первых мутазилитов Василя ибн Ата (ум. 748)⁴. Во всяком случае, зейдитские

¹ Crone. Medieval... P. 104–105; подробнее об этой важной концепции мусульманского богословия и права см.: Cook M. Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought, Cambridge: Cambridge University Press, 2000; существует сокращенный русский перевод этой книги: Кук М. Шестой столп Ислама. Запрещение осуждаемого / пер. М. Романова, СПб.: Диля, 2008.

² Haykel. Revival and Reform in Islam. P. 6; Crone. Medieval... P. 104.

³ Haykel. Revival and Reform in Islam. P. 7.

⁴ Momen. An Introduction... P. 49.

ученые восприняли такие краеугольные принципы мутазилитской догматики как отрицание антропоморфных атрибутов Бога и признание за человеком свободы выбирать между добром и злом, а значит, и необходимость нести полную ответственность за содеянное. Последний принцип идеально сочетался с политической активностью зейдитских общин. Единственное, что зейдиты отказались заимствовать у мутазилитов, так это учение о законном лидере общины, поскольку большинство мутазилитов были убежденными суннитами. Вместе с тем среди суннитов находились те, кто принял зейдитское понимание имамата, что, вероятно, говорит об отсутствии четкого разделения на шиитов и суннитов в нынешнем смысле на раннем этапе формирования мусульманского богословия.

Принимая во внимание зейдитскую доктрину активного имама, вряд ли следует удивляться тому, что история раннего зейдизма состоит из серии выступлений различных алидских претендентов на имамат или же лиц, действовавших от имени Алидов. Как правило, выступлениям предшествовала миссионерская работа зейдитов-проповедников среди местного населения. Некоторые из этих восстаний были успешными. Так в 867 г. одному из зейдитских миссионеров удалось убедить местное население изгнать аббасидского губернатора из области Табаристан в сегодняшнем Иране¹. Результатом этого восстания стал небольшой зейдитский имамат. Преемники удачливого миссионера, которые возводили свою родословную к старшему сыну Али [ал-]Хасану (Алиды-Хасаниды), сумели отстоять свою независимость от могущественной суннитской династии Саманидов (819–999 гг.), которая правила Восточным Ираном и Средней Азией от имени аббасидского халифа. Зейдитские имаматы в районе Южного Каспия, которые нередко не признавали друг друга, просуществовали вплоть до 1126 г. После их распада в Восточном Иране сохранились небольшие зейдитские анклав, которыми правили

¹ Эта область расположена к югу от Каспийского моря.

как люди, провозгласившие себя имамами, так и представители того или иного имама (*дуа*; ед. ч. *даи*, букв. «миссионеры»). Эти анклавы исчезли лишь с приходом к власти могущественной шиитской династии Сефевидов (1501–1722 гг.), в результате чего оставшиеся в этом регионе зейдиты перешли в имамизм – официальную религию новых правителей Ирана, Ирака и Азербайджана¹.

В горных областях Северного Йемена, как отмечалось выше, зейдизм утвердился в качестве религии воинственных местных племен благодаря миссионерской деятельности иранского проповедника Йахьи ибн ал-Хусайна, возводившего свою родословную к старшему сыну Али [ал-]Хасану. Имамат, созданный Йахьей и его сыновьями, с переменным успехом просуществовал вплоть до 1962 г., периодически испытывая глубокие потрясения в результате действий того или иного амбициозного имама. К примеру, в начале XI в. имам по имени ал-Хусайн ал-Айани (ум. в 1013 г.) провозгласил себя «мессией» (*ал-махди*), которого Бог послал, дабы наполнить мир справедливостью и благочестием². Даже в отсутствие таких грандиозных притязаний зейдитская модель имамата была лишена стабильности. Тезис о том, что кандидат на должность зейдитского имама должен быть одновременно самым лучшим ученым и воином своего времени, обусловил появление в Йемене целой плеяды выдающихся правителей, которые сочетали в себе эти два качества. Они успешно боролись против двух других йеменских общин – суннитов и исмаилитов. В то же время по понятным причинам такая модель правления и передачи власти не могла создать стабильного и долговечного государства. Каждый зейдитский имамат начинался с утверждения того или иного кандидата в качестве лидера зейдитской общины и кончался с его смертью, поскольку зейдитское вероучение запрещало передачу имамата по наследству. Новый имам должен

¹ Madelung. Zaydiyya.

² Crone. Medieval... P. 107.

был выступить с призывом к своим единоверцам поддержать его притязания на власть и добыть имамат в бою. Конечно, многие имамы пытались передать власть своим братьям и сыновьям, но в общине обычно находились претенденты, готовые бросить им вызов и объявить себя более компетентными имамами в полном согласии с зейдитскими принципами. В результате право на имамат приходилось добывать и отстаивать в сражениях. Лишь при правящем клане Касимидов (1598–1851) имамат в Северном Йемене постепенно превратился в «нормальное» государство, в котором власть переходила по наследству внутри семьи¹. Этот процесс сопровождался изменением зейдитского права и вероучения в сторону их «суннитизации». На практике это означало, что имамы из семьи Касимидов стали, по сути дела, наследственными правителями Йемена, почти ничем не отличавшимися от суннитских султанов и эмиров. Не претендуя более на звание ведущих ученых и моральных наставников общины, зейдитские имамы опирались на ученое сословие, которое одинаково владело принципами как суннитской, так и шиитской юриспруденции и применяло их сообразно обстоятельствам и своему собственному разумению².

Вопросы к размышлению

1. Назовите отличительные особенности зейдизма по сравнению с имамитским шиизмом.
2. На какие группы разделился зейдитский шиизм и по каким причинам?
3. Почему зейдиты придавали так много внимания активности имама?
4. Подготовьте короткое выступление об одном из зейдитских имаматов (например, в Иране и Северном Йемене).

¹ Crone. *Medieval...* P. 106–107.

² *Haykel. Revival and Reform in Islam.* P. 23; *Madelung. Zaydiyya.*

Материалы для чтения

1. аз-Зайдийа // Ислам. Энциклопедический словарь / отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Наука. Гл. ред. вост. лит., 1991. С. 73–74.
2. *ан-Наубахти ал-Хасан ибн Муса*. Шиитские секты / пер. с араб., исслед. и коммент. С. М. Прозорова. М.: Наука, 1973. С. 153–155.
3. *аш-Шахрастани Мухаммад ибн ‘Абд ал-Карим*. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). Часть 1: Ислам / пер. с араб., введ. и коммент. С. М. Прозорова. М.: Наука. Гл. ред. вост. лит., 1984. С. 136–143.

Заключение

В зейдитском исламе мы находим уникальный вариант религиозно-политического движения за права Алидов, которое ставило целью установление угодного Богу миропорядка, основанного на справедливости и благочестии. Идеи зейдизма нашли благодатную почву в Иране и Йемене. Каспийская ветвь движения сошла на нет к началу XVI столетия, вероятно, благодаря приходу к власти Сефевидов и последовавшему за ним утверждению имамитского шиизма в Иране. Йеменская же ветвь зейдитского движения оказалась куда более долговечной и просуществовала до середины XX в., несмотря на усобицы внутри имамата, войны с местными суннитами и исмаилитами, а также внешние угрозы в лице Османской империи, которая дважды пыталась подчинить себе Йемен¹. Долговечность зейдизма в Йемене, часть населения которого исповедует его и по сей день, можно объяснить удаленностью этой страны от военно-политических центров мусульманского мира, а также тем фактом, что зейдизм был воспринят

¹ Подробнее см.: *Knysht A. A Tale of Two Poets: Sufism in Yemen During the Ottoman Epoch // Le soufisme à l'époque ottoman, XVIe – XVIIIe siècle / eds. R. Chih et C. Mayeur-Jaouen. Cairo: IFAO, 2010. P. 337–368.*

воинственными племенами Северного Йемена, проживающими в труднодоступной и бедной природными ресурсами местности. Последнее обстоятельство объясняет отсутствие интереса к зейдитским территориям со стороны потенциальных завоевателей. Любопытно, что примерно эти же факторы позволили выжить суннитскому аналогу зейдизма, хариджизму ибадитского толка в Омане, Алжире и Тунисе¹. Следует отметить, что, несмотря на свой политический активизм, ни зейдизм, ни ибадизм, доктрина имамата которого чем-то напоминает зейдитскую, не сумели построить поистине демократические, равноправные общества и утвердить в них принципы справедливости. Их богословские установки и политические лозунги привлекли лишь очень незначительную часть мусульман. Лишенные необходимых материальных и людских ресурсов, зейдитские и ибадитские имаматы не сумели создать высокой культуры, подобной омейядской, аббасидской, сельджукской, фатимидской, мамлюкской, сефевидской, османской или могольской. Авторитарная, имперская форма правления, подкрепленная огромными людскими и природными ресурсами и освященная профессиональными учеными, связанными с ней, оказалась более жизнеспособной и приемлемой для «молчаливого большинства». В отличие от зейдитов и ибадитов, большинство мусульман предпочло стабильность под властью «сильной руки» халифа, эмира или султана погоне за призрачной надеждой на торжество равенства, благочестия и справедливости. Как пессимистически заметила знаменитая исследовательница средневековой мусульманской политической культуры П. Кроун: «Горькая правда состоит в том, что ценой [развитой и тонченной] цивилизации стала тирания»².

¹ *Wilkinson J. Ibadism: Origins and Early Development in Oman. Oxford; New York: Oxford University Press, 2010; Gaiser A. Muslims, Scholars, Soldiers: The Origin and Elaboration of the Ibadi Imamate Traditions. Oxford; New York: Oxford University Press, 2010.*

² *Crone. Medieval... P. 109.*

Из изложенного выше обзора истории шиитского движения можно сделать вывод о необычайном разнообразии подходов его последователей к вопросу о лидерстве в общине (имамате). Единственное, в чем они соглашались, так это в том, что легитимным имамом (халифом) может быть исключительно потомок Али. Если сунниты смирились с мыслью, что после смерти Пророка и его преемников Божественное руководство, воплощенное в той или иной личности, стало невозможным, то шииты продолжали надеяться на то, что Бог не оставит их без наставника в лице алидского имама. У «двунадесятников» эти надежды не умерли даже с исчезновением последнего из имамов. Вера в непогрешимое знание и наставническую миссию имама продолжала определять мировоззрение этой группы шиитов, что, однако, не помешало им признать переход его полномочий к ведущим ученым «мужам» общины.

Что касается зейдитов, то они отказались признать законность имамитских лидеров. Устранившись от борьбы за справедливость и благочестие, последние утратили свое право на лидерство, предпочитая «отсиживаться дома» вместо того, чтобы, как этого требовали зейдиты, активно «повелевать праведное и запрещать неправедное»¹. С исчезновением последнего имама «двунадесятников» позиция зейдитов не изменилась. Обязанностью каждого зейдита оставался поиск активного, живого имама, пусть подверженного ошибкам и заблуждениям, с целью влиться в ряды его сторонников для борьбы с нечестием и тиранией ради торжества благочестия и справедливости. Тем не менее, как мы могли видеть, этот зейдитский идеал в конечном счете разбился как волна о камень, и зейдиты подчинились династической по своей сути власти одного из местных алидских кланов с «разделением труда» между правителями и их военачальниками, с одной стороны, и учеными хранителями и толкователями зейдитской

¹ Crone. Medieval... P. 104.

правовой, богословской и культовой традиции – с другой¹. В следующем разделе этого пособия речь пойдет об исмаилитском варианте шиизма, влияние которого, в отличие от зейдизма, получило поистине глобальный размах. Более того, исмаилитам удалось создать не просто государство, а настоящую империю, которая в какой-то момент своей истории составила серьезную конкуренцию своим суннитским противникам в лице Омейядов Иберийского полуострова и Аббасидов Багдада, а также их номинальных подданных в Леванте, Иране, Аравии и Северной Африке.

Вопросы для обсуждения

1. Знаменитый американский историк мусульманского мира Маршал Ходжсон (1922–1968)² назвал шиизм «набожностью протеста». Согласны ли вы с этим определением? Если вы не согласны или согласны в принципе, но не в деталях, объясните почему.
2. Знакомство с имамитским и зейдитским вариантами шиизма поднимает ряд общих вопросов, связанных с границами «правoverия» и «ереси» в исламе как в Средние века, так и в Новое и Новейшее время. Каким образом мусульмане выражали свой протест состоянию дел в обществе и как к этому относились власти предрежащие? Какую позицию занимали ученые в отношениях между правителями и их подданными?

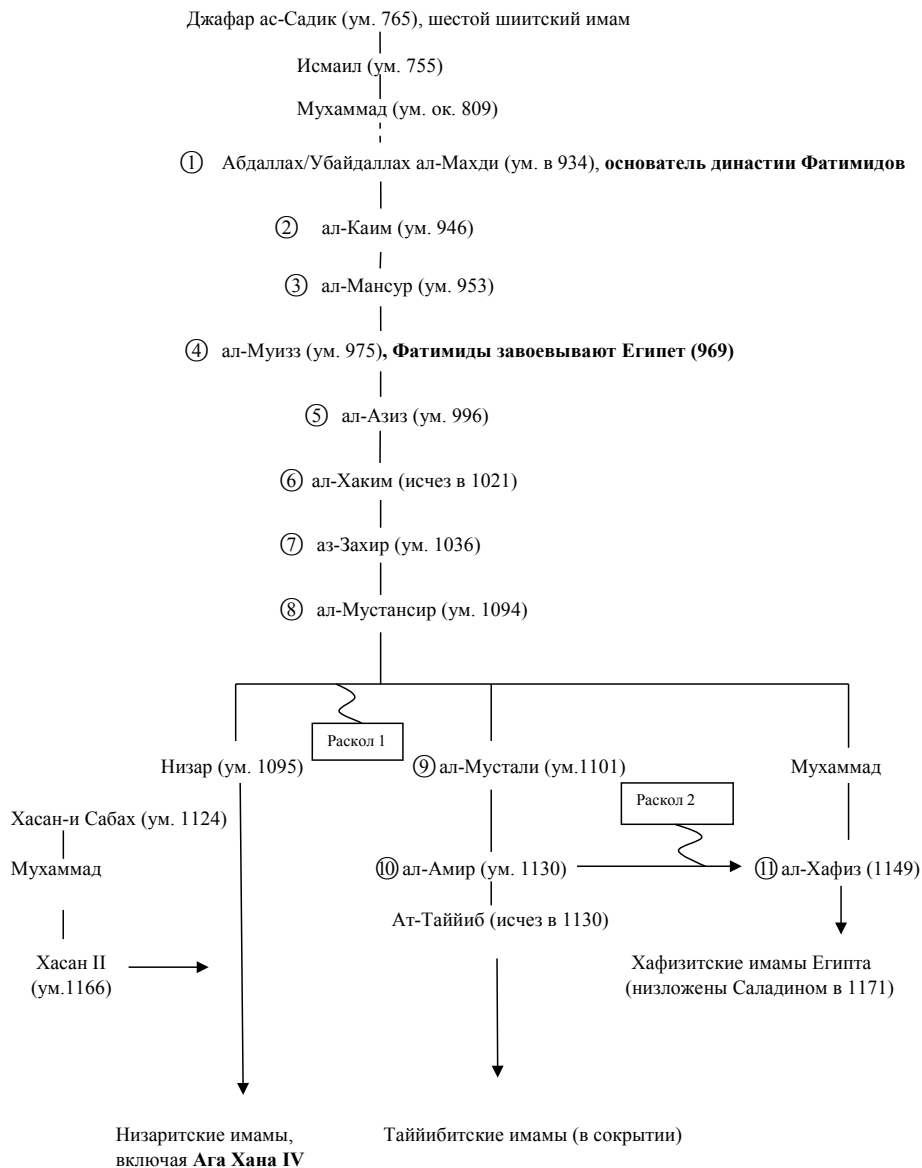
¹ Это не значит, что в Новое время зейдитские имамы полностью утратили свои харизматические качества в глазах их подданных. Во время своего пребывания в городе Таизз в Северном Йемене в 1999 г. автор этого очерка слышал рассказы о том, что предпоследний зейдитский имам Ахмад ибн Йахья (1948–1962) обладал сверхъестественными способностями, например мог сделаться неуязвимым для пуль убийц. Впрочем, как показала история, эти способности не помогли ему удержаться на троне.

² См. русский перевод: Ходжсон М. История ислама. Исламская цивилизация от рождения до наших дней. М.: Эксмо, 2013.

3. Чем можно объяснить постоянство феномена религиозного инакомыслия на протяжении многих столетий и в наши дни? Кто, при каких условиях и с какой целью считал себя вправе «наводить порядок» в религиозной сфере жизни общества? Приведите конкретные примеры успешных и безуспешных попыток регулирования и «чистки» религиозного поля различными личностями и институтами.
4. В чем состоит актуальность исторических фактов, материалов и свидетельств, приведенных в этом разделе, для понимания политических конфликтов в различных регионах мусульманского мира и в местах проживания мусульманских меньшинств? Приведите конкретные примеры.

Схема 2

Исмаилитские имамы



II. Революционный шиизм: исмаилиты

1. Кого и почему именуют исмаилитами?

Община исмаилитов носит имя Исмаила, старшего сына шестого шиитского имама Джафара ас-Садика (ум. в 765 г.). Джафар полагал, что действующий имам должен назначить своего преемника непосредственно под воздействием Божественного внушения¹. Руководствуясь этим принципом, Джафар назначил своим преемником Исмаила. Однако Исмаил скончался раньше своего отца, внося смятение в ряды шиитов. Некоторые из них отказались понять, как имам, которого они считали непогрешимым и наделенным богооткровенным знанием, мог ошибиться в таком наиважнейшем вопросе, как руководство общиной «истинных мусульман», коими считали себя его последователи?² Не получив ответа на свой вопрос, большинство шиитов³ тем не

¹ *Daftary F.* The Isma'ilis: Their History and Doctrines. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. P. 84.

² *Hodgson M.* The Venture of Islam. Chicago, IL: Chicago University Press, 1974. Vol. 1. P. 376; *Daftary F.* The Earliest Isma'ilis // Shi'ism / ed. E. Kohlberg. Burlington, VT: Ashgate, 2003. P. 240.

³ Их более правильно называть «протошиитами», поскольку шиизм в том виде, в каком мы знаем его сегодня, тогда еще не сформировался.

менее сохранили свою преданность семье Али и Фатимы, обратив свои взоры к другому старшему сыну Джафара, Абдаллаху. Но и он не оправдал их надежд, ибо скончался вскоре после своего назначения на пост имама. Начался еще один период «смятения» (*хайра*) в рядах сторонников Алидов, который закончился признанием большинством из них младшего сына Джафара, Мусы ал-Казима, в качестве седьмого имама. Это признание было отнюдь не единогласным. Будучи убежденными в непогрешимости имама (в данном случае Джафара ас-Садика), некоторые его последователи сочли преждевременную кончину Исмаила ничем иным, как «Божественной хитростью». Ее целью было сокрыть имама от надзора вездесущих аббасидских соглядатаев, дав тем самым возможность его сторонникам подготовить его последующее пришествие в качестве не просто имама, но «ведомого Богом» избавителя человечества от несправедливости (*махди*). Другим титулом махди стало слово «встающий» или же «восстающий» (*каим*), которому многие исмаилиты отдали предпочтение, особенно после появления фатимида Абдаллаха или Убайдуллаха ал-Махди в 899 г.¹ По мнению сторонников Исмаила, его пришествие в качестве *махди-каима* должно было возвестить перестройку мира на новых, более справедливых основах, наказание виновных в царившей до этого момента несправедливости и вознаграждение тех, кто готовил почву для появления этого посланного Богом избавителя. Хотя по данному вопросу среди последователей Исмаила царило относительное единодушие, далеко не все считали, что избавителем выступит сам Исмаил. Некоторые говорили, что в этой роли будет выступать его сын Мухаммад². Несмотря на это несогласие, сунниты стали именовать всех последователей Исмаила и его сына «семиричниками», то есть шиитами, «остановившимися» на

¹ Daftary. The Earliest Isma'ilis. P. 249.

² Daftary. The Isma'ilis. P. 103.

седьмом имаме¹, в отличие от шиитов-«двунадесятников», о которых речь шла в предыдущем разделе. Сами же исмаилиты предпочитали именовать себя «людьми истины или истинной религии» (*ахл ал-хакк*), подчеркивая при этом, что истина эта скрыта от непосвященных². Как и шииты-«двунадесятники», исмаилиты-«семиричники» смотрели свысока на суннитов, считая их слепыми приверженцами чисто внешнего, лишённого глубинного смысла религиозного закона³. Более того, они отмежевались также и от шиитов-«двунадесятников», поскольку последние, по их мнению, были согласны безропотно сносить власть «узурпаторов Аббасидов» и до бесконечности ждать прихода своего «скрытого имама». «Двунадесятники» платили им той же монетой, подвергая сомнению пригодность Исмаила к посту имама⁴ и даже наличие у него сына по имени Мухаммад.

Исмаилиты занимали, как мы бы сегодня сказали, активную жизненную позицию: они желали видеть триумф справедливости уже на своем веку и потому делали все, чтобы ускорить его приближение всеми доступными средствами. Поскольку справедливость могла прийти в этот мир только в лице имама из потомков Али и Фатимы, они считали своим долгом активно готовить почву для его появления. Поскольку идеи исмаилитов и «двунадесятников» во многом совпадали, последние стали основным источником пополнения рядов исмаилитского движения. Наиболее склонными к принятию исмаилитской версии шиизма были те

¹ Следует отметить, что сторонники Мухаммада ибн Исмаила считали его не восьмым, а седьмым имамом, поскольку, по их мнению, первый имам «двунадесятников» Али ибн Аби Талиб был не имамом, а хранителем и исполнителем (*wasu*) пророческого наследия пророка Мухаммада, см.: *Daftary. The Earliest Isma'ilis*. P. 250.

² *Crone P. Medieval Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004. P. 201.

³ *Ibid.* P. 215.

⁴ Они, в частности, обвиняли его в пьянстве и беспутстве; см.: *Daftary. The Isma'ilis*. P. 94, 97.

шииты, которые хотели воочию увидеть живого и действующего имама, а не ожидать его бессрочного возвращения из сокрытия (*гайба*). Тем не менее и среди исмаилитов утвердилось мнение, что имам порой может скрываться под чужим именем или находиться во временном сокрытии с целью конспирации. Здесь они соглашались с «двунадесятниками». Но это обстоятельство, по мнению исмаилитов, вовсе не значило, что о его существовании можно было просто забыть, как это сделали «двунадесятники» после сокрытия своего имама в 874 г. Напротив, его неминуемое и скорое появление следовало активно приближать, распространяя весть о его приходе по городам и весям. Эта деятельность получила среди исмаилитов название «призыва» или «приглашения» (*дава*). Принявшие приглашение мусульмане объединялись в тайные общины-ячейки, которые должны были выступить как один человек в рядах вемого Богом вождя, как только он объявит о своем походе против сил зла и несправедливости, безраздельно царящих в этом бренном мире. Появление имама-каима должно было, по мысли исмаилитов, положить конец всем распрям среди мусульман, которые начались после смерти Пророка. Победоносно шествуя по миру в окружении верных ему «людей истины», он свергнет с престолов неправедных правителей-узурпаторов, завоюет Багдад, столицу «неправедных» халифов-Аббасидов, а затем и Константинополь, оплот христианской религии. В результате его победоносных походов в мире восторжествует «истинная религия» (*дин ал-хакк*), после чего там воцарится полная гармония, справедливость и единение, как было предсказано в ряде пророческих хадисов¹.

Революционный энтузиазм исмаилитов был чем-то сродни нежеланию мириться с несправедливостью, которое мы наблюдали среди шиитов-зейдитов. Однако если последние связывали

¹ Halm H. The Empire of the Mahdi / transl. by M. Bonner. Leiden: Brill, 1996. P. 20–21, 159.

надежды на воцарение справедливости с любым достойным имамом из рода Али и Фатимы, то мессианские ожидания первых были куда более конкретны и фокусировались на седьмом имаме Исмаиле или же его сыне Мухаммаде. Как и «двунадесятники», исмаилиты верили в особую, космических масштабов роль, уготованную Богом потомкам Али и Фатимы через их младшего сына ал-Хусайна. Оба направления в шиизме приписывали этой группе Алидов особое, вдохновенное самим Богом спасительное знание, а также неспособность совершать ошибки и впадать в грех. Однако в отличие от «двунадесятников», которые нашли компромисс с халифскими властями в Багдаде и даже пошли к ним на службу, исмаилиты готовы были активно бороться за достижение справедливости под руководством активного имама-воителя. Показателен тот факт, что исмаилитское движение формируется в период, последовавший за сокрытием двенадцатого имама «двунадесятников» в 874 г. Он косвенно указывает на то, что многие участники движения в защиту прав Али и его семьи сочли доктрину перманентно отсутствующего и недостижимого имама неприемлемой. «Мы вам не глупые рафидиты¹, – возглашал исмаилитский проповедник, – которые призывают к тому, кого нет и кого можно ждать до [бесконечности]»². Сказанное вовсе не означает, что исмаилитский «призыв» (*дава*) был привлекателен исключительно для сторонников Алидов. Обещанная им всеохватная справедливость под водительством наделенного божественным знанием имама привлекала многих мусульман, недовольных общим состоянием дел в этом мире и своим собственным в нем положением. Особенно подкупало их обещание божественного воздаяния «неправедным» притеснителям простого люда и последующего благоденствия для «истинных верующих», под которыми подразумевались приверженцы Исма-

¹ Презрительное прозвище шиитов-«двунадесятников» среди их противников-суннитов.

² *Crone. Medieval...* P. 198.

ила и его отпрыска Мухаммада. Успехи исмаилитского движения, о которых пойдет речь ниже, стали возможными благодаря общему состоянию дел в Халифате, потерявшем к тому времени свое бывшее единство и роль духовного центра всех мусульман. Ослабление центральной власти привело к анархии на местах и, как следствие, разорению населения дополнительными налогами и насильственными конфискациями имущества. Образовавшийся вакуум власти заполнили разного рода повстанческие группы, наиболее жизнеспособными из которых оказались исмаилиты, объединенные общей доктриной и преданные своим лидерам. Исмаилитам удалось установить несколько анклавов в различных регионах мусульманского мира, в частности на северо-востоке Аравии, в Йемене, Иране и Сирии. Однако наибольший успех сопутствовал западному крылу исмаилитского движения, Фатимидам, которые создали настоящий, полноценный «халифат» сначала в Северной Африке, а затем и в Египте.

Вопросы для размышления

1. Охарактеризуйте политическую обстановку в Аббасидском халифате и ее возможное влияние на появление различных протестных групп, в том числе шиитов-исмаилитов.
2. Почему исмаилиты пренебрежительно относились не только к суннитам, но и к шиитам-«двунадесятникам»?
3. Перечислите основные идеи, питавшие революционный энтузиазм исмаилитов?
4. Найдите сходства и отличия между учениями исмаилитов, зейдитов и имамитов.

Материалы для чтения

1. ал-Батинийа // Ислам. Энциклопедический словарь / отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Наука. Гл. ред. вост. лит., 1991. С. 38–39.
2. ал-Гайба // Ислам. Энциклопедический словарь / отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Наука. Гл. ред. вост. лит., 1991. С. 53–54.

3. ал-Исмаилийя // Ислам. Энциклопедический словарь / отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Наука. Гл. ред. вост. лит., 1991. С. 110–115.
4. ал-Каим // Ислам. Энциклопедический словарь / отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Наука. Гл. ред. вост. лит., 1991. С. 218.
5. Петрушевский И. П. Ислам в Иране в VII–XV веках: курс лекций. 2-е изд. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2007. С. 293–327.
6. Фильштинский И. М. История арабов и Халифата (750–1517). 3-е изд., испр. и доп. М.: АСТ; Восток-Запад, 2008. С. 174–188.
7. Ходжсон М. История ислама: исламская цивилизация от рождения до наших дней / пер. с англ. А. Н. Гордиенко, И. В. Матвеева, Н. В. Шевченко. М.: ЭКСМО; Наше слово, 2013. С. 334–341.
8. Тавил // Ислам. Энциклопедический словарь / отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Наука. Гл. ред. вост. лит., 1991. С. 221.
9. ат-Такийя // Ислам. Энциклопедический словарь / отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Наука. Гл. ред. вост. лит., 1991. С. 222.

2. Подъем и распространение революционного исмаилизма

Начало исмаилитского движения обычно связывают с городком Аскар Мукрам, расположенным примерно в пятидесяти километрах от зажиточного города Ахваз на юго-западе Ирана. Личность основателя движения, врача-офтальмолога Абдаллаха ибн Маймуна ал-Каддаха¹, является предметом споров как среди мусульманских историков, так и среди западных исламоведов. Враждебные исмаилитам источники утверждают, что он был христианским еретиком, пытавшимся подорвать устои ислама путем пропаганды противных его сути идей². Менее предвзятые

¹ То есть «тот, кто удаляет катаракту глаза».

² Crone. Medieval... P. 211; Halm. The Empire of the Mahdi. P. 8; vs: Daftary. The Isma'ilis. P. 109–110.

авторы считали его потомком Акила, одного из братьев Али ибн Аби Талиба¹, тогда как в собственно исмаилитских сочинениях он обычно идентифицируется со старшим сыном имама Мухаммада ибн Исмаила ибн Джафара ас-Садика². В целом источники, связанные с возникновением и развитием исмаилитского движения, носят либо сугубо апологетический характер, либо полемичны и отражают враждебное отношение к исмаилитам как суннитов, так и шиитов-«двунадесятников»³. Вот как один из таких источников (написанный автором-суннитом) описывает начало проповеднической деятельности Абдаллаха ал-Каддаха в городке Аскар Мукрам:

Он сколотил себе хорошее состояние, прикидываясь при этом склонным к шиизму ученым-книжником. Однако, когда он стал готовить проповедников и когда его безбожие, беззаконие, лукавство и обман вышли на поверхность, народ обратился против него, поначалу шииты, затем и мутазилиты, а потом и все остальные. Они ворвались в его дом [чтобы его схватить], но он успел бежать в Басру⁴.

Однако и там пребывание Абдаллаха оказалось недолгим. Аббасидские власти узнали о его местонахождении, и ему пришлось спешно переселиться в сирийский город Саламийа. Будучи торговым городом, Саламийа послужила Абдаллаху идеальным убежищем. Его посещали люди со всех концов Аббасидского халифата. Среди них был недавно прибывшие в город переселенцы, поэтому никто не обратил особого внимания на Абдаллаха ибн Маймуна, представлявшегося «купцом из Басры».

¹ *Halm*. The Empire of the Mahdi. P. 10–11.

² *Daftary*. The Isma'ilis. P. 112–113; см. схему 2 «Исмаилитские имамы».

³ Подробнее см.: *Daftary F.* Ismailis in Medieval Muslim Societies. London; New York: Taurus, 2005. P. 27–41.

⁴ *Halm*. The Empire of the Mahdi. P. 6.

Используя свою купеческую профессию в качестве прикрытия, он продолжил активную подготовку проповедников или миссионеров (*даут*; ед. ч. *даи*), которых он затем направлял в разные области мусульманского мира. Он действовал от имени находящегося во временном сокрытии имама Мухаммада ибн Исмаила, именуя себя «[Божьим] аргументом» или «доказательством» (*худжжа*). Создав таким образом разветвленную сеть миссионеров, художжа Абдаллах стал получать от них значительные денежные средства. Их источником была пятина (*хумс*), взимаемая региональными миссионерами с доходов всех примкнувших к исмаилитскому движению мусульман¹. После смерти Абдаллаха в конце IX столетия, его дело продолжили его сыновья и внуки. Им удалось значительно расширить созданную основателем движения сеть исмаилитских общин-ячеек, которые теперь можно было найти практически в любом районе мусульманского мира: Сирии, Египте, Магрибе, Ираке, Иране, Аравии, Йемене, Средней Азии и даже Индии.

В 899 г. произошло неожиданное: правнук Абдаллаха, Саид, объявил, что на самом деле он является не художжой, то есть представителем сокрытого имама Мухаммада ибн Исмаила, но самим махди-каимом – освободителем человечества от несправедливости и гнета незаконных правителей-суннитов. Предвосхищая вопросы скептиков, он объяснил, что скрывал свой истинный титул и предназначение, ожидая благоприятного момента для выступления всех исмаилитов под его знаменами. Более того, его настоящее имя было вовсе не Саид, а Абдаллах ал-Махди². Теперь новоявленный махди-каим готов был вести своих сподвижников к триумфу справедливости и истинной веры.

¹ Halm. The Empire of the Mahdi. P. 48.

² В источниках, враждебных по отношению к исмаилизму Абдаллах неизменно именуется «Убайдаллахом», то есть «маленьким Абдаллахом», вероятно, с целью унижить его. В дальнейшем повествовании мы будем использовать вариант его имени, распространенный среди его сторонников.

Вопросы к размышлению

1. Охарактеризуйте первые шаги исмаилитской общины. Какие основные задачи стояли перед ее руководителями?
2. Опишите методы, которые использовали исмаилиты для привлечения последователей в свои ряды. В чем заключается секрет их эффективности?
3. Как возникло учение о махди-каиме и какие последствия оно имело для дальнейшего развития движения исмаилитов?

Материалы для чтения

1. ал-Батинийа; ал-Гайба; ал-Исмаилийа; ал-Каим; Тавил; ат-Такийа // Ислам. Энциклопедический словарь / отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Наука. Гл. ред. вост. лит., 1991. С. 38–39, 53–54, 110–115, 218, 221–222.
2. *Дафтари Ф.* Краткая история исмаилизма. Традиции мусульманской общины. М: АСТ-Ладомир, 2004.
3. *Петрушевский И. П.* Ислам в Иране в VII–XV веках: курс лекций. 2-е изд. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2007. С. 293–327.
4. *Ходжсон М.* История ислама: исламская цивилизация от рождения до наших дней / пер. с англ. А. Н. Гордиенко, И. В. Матвеева, Н. В. Шевченко. М.: ЭКСМО; Наше слово, 2013. С. 334–341.

3. Исмаилитское учение и миссия

В чем состояла сущность исмаилитского учения и в чем заключался секрет его привлекательности для мусульман, проживающих в самых разных областях мусульманского мира? Краткий ответ на это вопрос можно сформулировать так: исмаилитское учение обещало его приверженцам справедливость, благочестие и процветание в этой жизни и спасение в будущей. Иными словами, спасение было исключительной привилегией избранной

самим Богом общины, направляемой безгрешным и безупречным его представителем – махди. Что касается объективных причин привлекательности движения, то их можно определить как недовольство мусульман правительствами, под властью которых им довелось жить, а также извечное стремление людей к справедливости и благоденствию. Призыв к изменению статус кво и к равенству и справедливости нашел живой отклик у притесняемых классов и этнических групп мусульманского мира, в частности среди крестьян Ирака, берберов Северной Африки, иранских земледельцев и ремесленников, а также бедуинов Аравии. Тайное учение исмаилитов, основанное на переработанном неоплатонизме, привлекло к нему и представителей ученого класса, не удовлетворенных официальным суннизмом и шиизмом с их упором на строгое соблюдение буквы закона и отсутствием интереса к поискам его глубинного, вселенского смысла. Для недовольных положением дел в своей собственной мусульманской общине и мире ислама в целом обещанная исмаилитской доктриной революция во имя добра и справедливости была радикальным решением их проблем и осуществлением их заветных чаяний о равенстве и справедливости. Не менее важен и тот факт, что исмаилитское движение предлагало его участникам возможность стать частью Божественного плана по переустройству мира, что, в свою очередь, придавало высокий смысл и предназначение их повседневному бытию с его рутинной и мелочным однообразием. Но в конечном итоге, по-видимому, решающую роль в широком распространении исмаилитского призыва сыграло обещанное исмаилитскими хужджами и миссионерами-дуат благоденствие в этой и спасение в будущей жизни.

Главным постулатом исмаилитской доктрины является вера в существование тайного, скрытого от непосвященных (эзотерического) смысла Божественного откровения (*батин*), изначально явленного Пророку и Али ибн Аби Талибу и воспринятого их истинными наследниками, алидскими имамами. Явный смысл

(*захир*) Божественного закона открыт всем и каждому, независимо от их положения в иерархии посвященных в Божественные тайны. Он не вечен и подлежит изменению в зависимости от конкретных условий той или иной исторической эпохи. Что касается скрытого смысла, то он постоянен во все эпохи и времена¹. Вожди исмаилитского движения утверждали, что подавляющее большинство мусульман слепо исполняет свои религиозные обязанности (в частности, пятикратные молитвы, пост и паломничество), не сознавая их скрытого, эзотерического смысла, который на самом деле является единственно истинным. Этот смысл могут выявить только избранные с помощью аллегорического толкования, получившего название *тавил*, буквально «возвращение к истоку или началу»². Например, внешне Коран будто бы требует, чтобы каждый мусульманин совершил паломничество к «дому Аллаха» в Мекке, дабы совершить там обход Каабы³. Так это требование понимают непосвященные. На самом деле оно означает, что верующие обязаны совершить паломничество к исмаилитскому имаму, который и является истинным «домом Аллаха» и Каабой, к которой им следует стремиться⁴. Более того, каждое слово, имя или же цифра, упомянутые в Коране, содержат тайный смысл, извлечь который могут только наделенные знанием тавила избранные. Так, упомянутые в Коране «семь повторяемых»⁵ согласно исмаилитскому тавилу являются скрытой ссылкой на семь имамов исмаилитского ислама⁶. По тому

¹ *Daftary*. The Isma'ilis. P. 137; vs: *Steigerwald D.* Isma'ili ta'wil // The Blackwell Companion to the Qur'an / ed. A. Rippin. Oxford: Blackwell, 2006. P. 387.

² Подробнее см.: *Poonawala I.* Ta'wil // Encyclopedia of Islam. 2nd ed. URL: <http://referenceworks.brillonline.com>.

³ Коран 2:125, 3:96–97.

⁴ *Crone*. Medieval... P. 200.

⁵ В большинстве эзотерических, то есть историко-филологических, комментариев к Корану эта фраза истолковывается как ссылка на семь стихов первой коранической суры.

⁶ *Crone*. Medieval... P. 206.

же принципу упомянутое в Коране «скручивание» небес в день Страшного суда истолковывается исмаилитами как предсказание отмены «внешнего Божественного закона» (то есть Шариата) и замены его на закон «истинной религии», которую провозгласит махди-каим в известный одному лишь Богу час¹.

Наличие в Коране и учении Пророка скрытого смысла обусловило потребность мусульман в непогрешимом толкователе Священного Писания, которому Бог доверил знание принципов тавила. Только обладающие таким знанием и просветленные исмаилитские имамы могут привести своих последователей к благоденствию в этом мире и спасению в мире будущем. По словам одного исмаилитского ученого, «без имамов человечество не обладало бы ни мудростью, ни добродетелью»². Короче говоря, имамы являются согласно исмаилитскому вероучению хранителями высшего знания о мире и о Боге, которое и есть «истинная религия» (*дин ал-хакк*). Без нее спасение мусульман просто невозможно.

Человек, которому доверено распространение постулатов «истинной религии» (*дава*) в самом общем и доступном их виде, именуется «миссионером» (*даи*) – буквально «призывающим». Исмаилитские источники уподобляют его луне, которая, восприняв спасительный свет веры от «имама-солнца», наделяет им окружающих его людей³. На практике это означало, что миссионер выявлял людей, готовых воспринять его призыв (*дава*), чтобы излить на них свет «истинной религии», хотя и в весьма общем и упрощенном виде. Знанием «истинной религии» во всей ее полноте наделены только люди, стоящие на самой верхней ступени исмаилитской иерархии посвященных. Средневековые источники содержат довольно подробные описания деятельности миссионеров. Как правило, они маскировались под купцов, бродячих

¹ Steigerwald. Isma'ili ta'wil. P. 392.

² Crone. Medieval... P. 213.

³ Steigerwald. Isma'ili ta'wil. P. 389.

торговцев или ремесленников. По прибытии в деревню или город миссионер не сразу приступал к делу, а сначала тщательно изучал контингент, с которым ему предстояло вести свою пропагандистскую работу. Для этого он ходил по базару и посещал пятничные проповеди, прислушиваясь к разговорам местных жителей. Его целью было выявление сограждан, склонных к восприятию его призыва. Определив несколько потенциальных рекрутов, он начинал заводить с ними разговоры о религии, состоянии дел в общине и их чаяниях и надеждах. Мимоходом он упоминал о некоем тайном учении или знании, доступном только избранным. Например, источники описывают эпизод, в котором исмаилитский проповедник многозначительно кивал на свой мешок, в котором, по его словам, хранился один из величайших Божественных секретов. Движимый естественным чувством любопытства, слушатель почти неизбежно спрашивал, о чем идет речь, после чего миссионер постепенно приступал к его вербовке. Обычно он сообщал будущему рекруту, что находящееся в его мешке знание обладает способностью сделать бедных богатыми, обеспечить его обладателям спасение в будущей жизни, а также отнять бразды правления в этом мире у сильных мира сего, чтобы вручить их неимущим¹. Устоять перед соблазном во что бы то ни стало заполучить это знание удавалось немногим. Когда слушатель просил проповедника поделиться с ним этим могущественным знанием, даи требовал, чтобы слушатель обязался хранить его в тайне. После этого он сообщал рекруту в общих чертах суть исмаилитского учения, делая особый упор на неминуемый приход исмаилитского имама-махди, который явит миру «истинную религию». Принеся присягу на верность имаму, завербованный слушатель получал задание обратиться в исмаилитскую веру своих соседей, родственников и домочадцев. В знак верности делу исмаилизма он оплачивал единовременный взнос, после чего брал на себя

¹ Halm. The Empire of the Mahdi. P. 29.

обязательство выплачивать одну пятую своих доходов в казну исмаилитской общины. «Каждая женщина, сообщает один источник, отдавала одну пятую своей пряжи, а каждый мужчина – одну пятую своего заработка»¹. Поскольку успех исмаилитской пропаганды зависел почти исключительно от искусства даи, набор на эту должность был сложным, многоступенчатым процессом. Миссионеры были поистине «штучным товаром», который вербовали не в ходе общих проповедей на площадях и в мечетях, а путем тщательного изучения личности и талантов будущего рекрута и в ходе длительных бесед с ним. Процесс вербовки завершался приемом молодого даи в привилегированный клуб особо преданных исмаилитскому учению членов общины. Вступая в этот клуб, он становился членом своего рода тайного братства, а не общины как таковой. Более того, беря на себя обязанности миссионера, молодые люди по сути отказывались от обычной общественной жизни с ее обязательствами и условностями. Отныне все их существование было посвящено делу «призыва» под руководством лидера исмаилитов (*худжжа*)².

Осуществляемая таким образом пропаганда исмаилитского учения оказалась весьма эффективной. Целые деревни и городские кварталы становились частью исмаилитского движения: исмаилитская сеть вскоре накрыла весь мусульманский мир. Как уже отмечалось, на начальных этапах движения исмаилитские миссионеры подчинялись верховному даи, именуемому «худжжа», который проживал в сирийском городе Салимия. Когда верховный худжжа объявил себя махди-каимом, весь мусульманский мир был уже поделен на так называемые острова (*джазаир*; ед. ч. *джазира*). Во главе каждого стоял региональный худжжа, которому подчинялись местные миссионеры (*дуа*; ед. ч. *даи*). Последние, в свою очередь, контролировали проживающие в дан-

¹ Halm. The Empire of the Mahdi. P. 48.

² Crone. Medieval... P. 217.

ном районе исмаилитские общины через своих представителей на местах¹. Общины были спаяны дисциплиной и приверженностью их членов общему делу, то есть исмаилитской доктрине и революции во имя ее. Имущество общины принадлежало в равной степени всем ее членам; среди них, отмечают источники, не было ни богатых, ни бедных. Единственной личной собственностью мужчин-исмаилитов были их мечи и другое оружие². Оружие было необходимо исмаилитам для предстоящего восстания против сил зла в лице аббасидского халифа, его военачальников и правителей областей Халифата. Оно должно было начаться с появлением махди-каима.

Вероучение исмаилитов имело несколько вариантов и претерпело значительные изменения в ходе своей эволюции в разных областях мусульманского мира. В связи с расколом исмаилитского движения на два крыла, восточное и западное, возникли две достаточно отличные друг от друга доктрины. Суть исмаилизма можно описать как особый взгляд на происхождение Вселенной и роль в ней пророков и шиитских имамов. Говоря об идейных истоках исмаилитской космогонии³, следует упомянуть элементы гностицизма, а также неоплатоновскую теорию эманации бытия из непостижимого разумом источника, именуемого «единым». Оба эти учения получили широкое распространение в средиземноморских обществах задолго до их появления в исламе, оставаясь, однако, достоянием их интеллектуальных элит. Если гностические учения подчеркивали возможность достижения человеком спасения путем посвящения его в тайное (эзотерическое) знание (греч. «гносис») и исполнения им его постулатов, то неоплатонизм изображал бытие как продукт извечного «излияния» (эманации) в мироздание потенций и атрибутов божественного Абсолюта.

¹ Подробнее см.: *Daftary. Ismailis in Medieval Muslim Societies*. P. 74–76.

² *Halm. The Empire of the Mahdi*. P. 48–49.

³ Учение о происхождении мира.

В исмаилитском варианте неоплатоновской теории эманации надмирный божественный Абсолют являет себя во Вселенной посредством семи ступеней. На уровне земного бытия этот процесс отражается в семи пророческих эпохах. Начало каждой эпохи возвещает появление «говорящего пророка» (*натик*), рядом с которым неизменно находится «молчащий пророк», обладающий знанием скрытого смысла пророчества «говорящего пророка». Обязанностью натика является передача этого знания избранным представителям господствующей в данную эпоху религии. Адам, Ной, Авраам, Моисей, Иисус и Мухаммад были «говорящими пророками», каждый из которых принес в мир свой собственный религиозный закон. Этот закон согласно исмаилитским ученым был ничем иным, как преходящей внешней оболочкой (*захир*), за которой скрывалась (*батин*) истинная суть всех Божественных откровений: не только Торы и Евангелия, но также и самого Корана. Ее хранителями и толкователями были «молчащие пророки», сопровождавшие своих «говорящих» собратьев: Авель – Адама, Шем (Сем) – Ноя, Ишмаель (Исмаил) – Авраама, Аарон – Моисея, св. Петр – Иисуса. Когда наступила шестая пророческая эпоха, Али ибн Аби Талиб выступил в качестве «молчаливого спутника» пророка Мухаммада. Окончание последней, исламской пророческой эпохи возвестит приход имама и махди Мухаммада ибн Исмаила. Он не принесет в мир очередной «внешний» (*захир*) религиозный закон, а раскроет его скрытый смысл всему миру раз и навсегда. Наступит эра «истинной религии», которая до этого скрывалась за завесами внешних религиозных законов. Появление махди сделает исполнение всех предыдущих религиозных установлений необязательным, ибо они уже исполнили предписанную им роль: скрывать истинную религию до назначенного Богом часа. Даже мусульманский закон, Шариат, скрывавший истинную религию до поры до времени, утратит свою силу и обязательность. В то время пока махди-каим находится в сокрытии, учение, предсказывающее его роль в событиях

последнего пророческого цикла и явлении миру истинной религии, сохраняется и передается рядовым исмаилитам их предводителями: «аргументами» (*худждадж*; ед. ч. *худджа*) и подчиненными им «миссионерами» (*дуат*; ед. ч. *даи*). Как можно видеть, в сценариях исторического процесса, описанных в исмаилитских учениях, махди-каиму Мухаммаду ибн Исмаилу отведена куда более важная роль, чем его отцу Исмаилу, давшему имя движению исмаилитов.

Вопросы к размышлению

1. Какие философские системы легли в основу исмаилитского учения?
2. Опишите место, которое занимали категории захир/батин в учении исмаилитов? Как они повлияли на формирование исмаилитской экзегетики и мировоззрения в целом?
3. Охарактеризуйте иерархическую структуру исмаилитской общины. Можно ли говорить о ее сходстве с масонскими ложами и другими тайными обществами? В чем заключается привлекательность подобного рода организаций для разных категорий людей?

Материалы для чтения

1. *Дафтари Ф.* Краткая история исмаилизма. Традиции мусульманской общины. М.: АСТ-Ладомир, 2004.
2. История арабо-мусульманской философии: учебник / под ред. А. В. Смирнова. М.: Академический Проект, 2013. С. 134–148.
3. *Фролова Е. А.* Арабская философия: прошлое и настоящее. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 66–82.

4. Появление махди-каима Абдаллаха (Убайдаллаха) и раскол в рядах исмаилитов

Изначально исмаилитское движение было относительно монолитным. Его многочисленные ячейки и ветви объединяла вера в мессианскую роль, уготованную Мухаммаду ибн Исмаилу. Все исмаилиты верили в его скорое пришествие и знали, что их главным врагом являются «нечестивые» и «незаконные» аббасидские халифы и их местные представители – правители провинций Халифата. Поскольку халифы и их подчиненные стояли на пути предначертанного самим Богом хода истории, с ними следовало вести безжалостную войну до победного конца. Отношение исмаилитов к другим шиитским группам, особенно к «двунадесятникам», было куда менее однозначным. С одной стороны, они осуждали последних за примирение с заклятыми врагами Алидов, «узурпаторами-Аббасидами». С другой – признание «двунадесятниками» первостепенной важности алидского имама как наставника на путь истинный и гаранта спасения истинных верующих делало их естественными союзниками исмаилитов. Вряд ли стоит удивляться, что шииты-«двунадесятники» и в меньшей степени зейдиты стали основным объектом исмаилитской пропаганды. Сунниты, которые изначально не верили в особую роль алидских имамов как вождей и спасителей правоверных, были для исмаилитских миссионеров куда менее перспективной аудиторией.

Как уже говорилось, к концу IX в. движение за утверждение во власти исмаилитского имама, основанное иранским офтальмологом Абдаллахом ибн Маймуном, приобрело широкий размах. Практически весь мусульманский мир оказался оплетенным сетью исмаилитских ячеек, которые жили ожиданием пришествия своего имама-избавителя. Из Северной Африки, Ирана, Ирака, Аравии и Йемена в сирийский торговый городок Саламия стекались караваны с налогами, собранными с исмаилит-

ских общин их руководителями-«миссионерами». Помимо денег они включали в себя мускус, амбру, золотые и серебряные слитки, драгоценные камни и парчу. Наследники художжи Абдаллаха ибн Маймуна (то есть его сын и внук) поддерживали тесную связь с верными им миссионерами на местах. Наиболее ценными для движения оказались следующие из них: Хамдан Кармат и его зять Абдан в Ираке, Абу Саид ал-Джаннаби на северо-востоке Аравии, Ибн Хавшаб и Али ибн ал-Фадл в Йемене, а также Абу Абдаллах аш-Ши́и (шиит), которому удалось обратить в исмаилитскую веру могущественную конфедерацию берберских племен, проживавших на территории современных государств Марокко и Алжир.

К 899 г. исмаилитские лидеры в Саламийе имели в своем распоряжении тысячи сторонников, сформированных в боевые дружины, оснащенных оружием и деньгами и проживающих в укрепленных поселениях¹. Все они с нетерпением ждали появления обещанного им махди-каима Мухаммада ибн Исмаила. Именно в это время правнук основателя движения Саид объявил, что его истинное имя – Абдаллах и что он является никем иным, как обещанным исмаилитам махди-каимом. Сделанное в Саламийе объявление привело в движение огромную организацию, созданную трудами предков Саида и их агентами в провинциях Халифата. Начался новый, революционный этап в жизни исмаилитской общины.

Между тем новоявленный махди-каим Абдаллах столкнулся с рядом серьезных проблем. Самой сложной из них оказался очевидный всем факт, что он никак не мог быть Мухаммадом ибн Исмаилом, который был обещан исмаилитам в качестве имама-избавителя. Абдаллаху-Саиду пришлось импровизировать на ходу, выдвигая разные варианты своей генеалогии, порой противоречащие друг другу². В связи с этим возникает вопрос: зачем

¹ Halm. *The Empire of the Mahdi*. P. 57.

² Daftary. *The Isma'ilis*. P. 128–129.

руководство исмаилитского движения в Саламийе решилось выступить с декларацией, которая неизбежно должна была породить брожение в рядах многочисленных исмаилитских общин? Современные историки полагают, что у Саида и его окружения просто не было другого выхода: подготовка к восстанию достигла точки кипения, когда сдерживать энтузиазм рядовых исмаилитов стало просто невозможно. Об этом свидетельствуют несколько восстаний под исмаилитскими лозунгами, которые вспыхнули без ведома и благословения руководства в Саламийе в Ираке и Сирии. Продолжать далее свое подпольное существование организация больше не могла: аббасидские агенты уже прознали о существовании исмаилитского худжжи Саида в Саламийи и готовились арестовать его и его сподвижников. Поэтому Саиду не оставалось иного выхода, кроме как превратиться из худжжи в махди-кайма и повести за собой исмаилитов.

Однако далеко не все из них готовы были встать под знамена новоявленного махди Абдаллаха. Многие объявили его самозванцем и отказались принести ему присягу¹. Среди них были упомянутые выше главный даи Ирака Хамдан Кармат, его зять Абдан, а также даи Северо-Восточной Аравии Абу Саид ал-Джаннаби. Выход из движения этих популярных исмаилитских лидеров стал большое потерей для махди Абдаллаха и его сторонников. Еще большей проблемой для них стал вооруженный конфликт между двумя исмаилитскими фракциями, вызванный проблемой легитимности новоявленного махди-кайма. Хотя поддерживавшие его исмаилиты сумели одержать верх, убив Хамдана Кармата и его зятя Абдана, это не положило конец расколу в исмаилитских рядах. Последователи Кармата и Абдана, проигнорировавшие провозглашение Абдаллаха-Саида в качестве махди, продолжили ждать прихода Мухаммада ибн Исмаила. Их стали именовать «карматами» (араб. *кармита*) по имени их погибшего вождя

¹ Daftary. The Isma'ilis. P. 125–126.

Кармата. Те же, кто признал притязания махди-каима Абдаллаха, получили название «фатимидов», что должно было указывать на происхождение лидеров движения от брака двоюродного брата Пророка Али с дочерью Пророка Фатимой. Последующая история движения протекала под знаком борьбы между этими двумя враждебными друг другу крылами исмаилизма. Театром действий карматского крыла был Ирак, Восточный Иран и Аравия (Бахрейн)¹. Фатимиды же контролировали исмаилитские общины Магриба, Египта, Сирии, Йемена и Индии. Если в геополитическом плане достижения карматов были довольно скромны (им удалось создать лишь небольшое государство в Бахрейне), то династия Фатимидов могла похвастаться созданием целой империи на севере Африки и в Египте, которая на протяжении двух с половиной веков успешно конкурировала как с суннитскими, так и христианскими государствами средиземноморского бассейна. После того как в 969 г. Фатимиды утвердились в Египте, они стали основным соперником Аббасидов Багдада, которые, впрочем, к тому времени потеряли реальную власть в Халифате и оказались под властью сначала Буидов, а затем тюрок-сельджуков.

Вопросы к размышлению

1. С какими сложностями и почему неизбежно сталкивался исмаилитский лидер, провозгласивший себя махди-каимом?
2. Какие противоречия внутри исмаилитской общины привели к ее разделению на карматов и фатимидов?
3. Почему конфликты внутри исмаилитской общины нередко разрешались вооруженным путем?

¹ В то время это географическое название включало не только сегодняшнее островное государство Бахрейн, но и прибрежные районы северо-восточной Аравии, входящие ныне в Королевство Саудовская Аравия.

Материалы для чтения

1. *Дафтари Ф.* Краткая история исмаилизма. Традиции мусульманской общины. М.: АСТ-Ладомир, 2004.
2. ал-Кайсанийя // Ислам. Энциклопедический словарь / отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Наука. Гл. ред. вост. лит., 1991. С. 127–128.
3. ал-Фатимийун // Ислам. Энциклопедический словарь / отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Наука. Гл. ред. вост. лит., 1991. С. 253–254.
4. *Ходжсон М.* История ислама: исламская цивилизация от рождения до наших дней / пер. с англ. А. Н. Гордиенко, И. В. Матвеева, Н. В. Шевченко. М.: ЭКСМО; Наше слово, 2013. С. 334–341.

5. Успехи Фатимидов

Провозглашение Абдаллаха махди-каимом в 899 г. вызвало волну энтузиазма у многих, хотя и не всех, исмаилитов Сирии¹. Часть из них восприняла его как сигнал для начала всеобщего вооруженного выступления против аббасидского государства и его наместников. 902–903 гг. были отмечены исмаилитскими восстаниями под предводительством бедуинских вождей, получивших прозвища Обладатель верблюдицы и Человек с родимым пятном. Поначалу их ополчения сумели захватить ряд сирийских городов и крепостей, но вскоре были разбиты более дисциплинированными и лучше вооруженными войсками Халифата. Обладатель верблюдицы пал на поле боя, тогда как Человек с родимым пятном был пленен и под пытками признался, что действовал от имени махди-каима из Саламийи. Махди Абдаллаху не остава-

¹ Имеется в виду так называемая Великая Сирия, территория которой включала в себя современные государства Иорданию, Ливан, Израиль, Сирию и юго-запад Турции.

лось иного выхода, кроме как покинуть Сирию в 904 г. и искать убежище у своих сторонников в Египте. Впрочем, таковых там оказалось не очень много, и махди был предложен выбор между двумя возможными местопребываниями: Йеменом и Магрибом. И там, и там у него было много сторонников, которых завербовали за прошедшее десятилетие местные исмаилитские миссионеры. После некоторого колебания Абдаллах принял приглашение магрибинского даи Абу Абдаллаха аш-Шии, который перевез махди-каима в город Сиджильмаса на юге Марокко. Абдаллах поселился там под видом сирийского купца и прожил несколько лет (905–909), дав тем самым возможность Абу Абдаллаху аш-Шии подготовить почву для его публичного появления в качестве махди-каима. Магрибинскому даи удалось заручиться поддержкой вождей могущественного берберского племени кутама. По его настоянию кутама начали войну против местных суннитских правителей, признававших, пусть только формально, себя подданными аббасидских халифов Багдада. Изгнав суннитского правителя (эмира) из Туниса (Ифрикийя), Абу Абдаллах аш-Шии утвердился в его столице Кайруане, после чего приказал местным муэдзинам возносить хвалу «Мухаммаду, его семье, повелителю верующих Али, [его сыновьям] ал-Хасану и ал-Хусайну, а также [его дочери] блистательной Фатиме»¹. Чтобы показать, кто теперь хозяин в городе, Абу Абдаллах приказал отменить суннитскую практику чтения молитв (*таравих*) в каждую ночь месяца рамадан². Эти символические жесты должны были возвестить появление исмаилитско-шиитского государства на севере Африки.

В то же время новые исмаилитские правители не стремились обратить в свою веру население Кайруана, состоявшее почти сплошь из суннитов. Суннитов пригласили посещать публичные проповеди исмаилитских проповедников, но никто не сгонял их туда насильно. Государственные дела (чеканка монет, сбор нало-

¹ Halm. The Empire of the Mahdi. P. 124.

² Ibid. P. 127.

гов, поддержание общественного порядка и др.) были оставлены в руках чиновников, которые до этого верой и правдой служили суннитским эмирам. Собственная конфессия чиновников (суннитская, иудейская, христианская) новых правителей не очень интересовала¹. То же самое можно сказать о последующей внутренней политике исмаилитского государства сначала в Магрибе, а затем и в Египте.

В конце 909 г., когда Абу Абдаллах аш-Шии сумел утвердить свое владычество над Тунисом, он со своей армией направился в Марокко. По прибытии в Сиджильмасу Абу Абдаллах обнаружил, что махди-каим находится в тюрьме местного суннитского правителя. Вызволив его из плена, даи сопроводил Абдаллаха и его сына в Тунис, чтобы передать в его руки бразды правления созданным им исмаилитским государством. В январе 910 г. махди-каим прибыл в Кайруан, где его приезд был оглашен с минаретов местных мечетей. Такие же объявления были сделаны с минаретов всех городов, оказавшихся под властью даи Абу Абдаллаха аш-Шии. Правление махди-каима Абдаллаха, которого его недруги именовали Убайдаллахом, стало официальным.

Если берберы Абу Абдаллаха аш-Шии свято верили в то, что Абдаллах действительно является махди-каимом, о котором говорило исмаилитское учение, то суннитское население Кайруана и Туниса не только не приняло его притязаний, но и высмеяло их². Даже для самых преданных сторонников махди-каима его вполне человеческий облик и поведение явились серьезным испытанием. Покуда он был лишь богословской абстракцией, лишенной телесного облачения, верить в него было легко. Теперь же, оказавшись, так сказать, «в миру», он стал объектом пристального и не всегда благожелательного внимания своих приверженцев. Многие нашли его чересчур уж земным и человеческим,

¹ Halm. The Empire of the Mahdi. P. 152.

² Ibid. P. 160.

то есть лишенным атрибутов, которых они ожидали от всемогущего и всезнающего божественного посланника. Возникли сомнения в истинности его миссии, но что не менее важно – в его происхождении из семьи Али и Фатимы. Никаких неоспоримых свидетельств своей генеалогии он представить не мог. Среди сомневающихся оказался и сам Абу Абдаллах аш-Шии, который, похоже, разочаровался в махди-каиме, которого он же и привел к власти. После некоторых колебаний Абу Абдаллах аш-Шии дал убедить себя нескольким вождям племени кутама, что они имеют дело с самозванцем. Дни махди-каима, казалось, были сочтены¹. Однако махди-каим узнал о готовящемся против него заговоре вождей кутама и нанес предупредительный удар. Отослав под разными предлогами наиболее влиятельных заговорщиков из города, махди-каим велел преданным ему берберам убить даи Абу Абдаллаха и его брата. Когда убийцы ворвались к ним в дом, Абу Абдаллах взмолился о пощаде. В ответ он услышал: «Мы убиваем тебя по приказу того, кому ты сам приказал нам повиноваться беспрекословно»². Смерть популярного в народе даи спровоцировала ряд восстаний против его убийц. Абдаллаху и его сыну ал-Каиму³ удалось подавить их с помощью преданных им берберов племени кутама. Куда более грозным вызовом владычеству Фатимидов в Северной Африке стало выступление хариджитов ибадитского толка, обосновавшихся в городе Тахерт в современном Алжире. Ими руководил популярный проповедник Абу Йазид (ум. 947) по прозвищу Человек с ослом. Это длительное и кровавое восстание было подавлено лишь при ал-Мансуре (правил

¹ Согласно некоторым сообщениям свидетелей этих событий Абу Абдаллах аш-Шии был возмущен попытками махди-каима ограничить его власть и стать во главе созданного им государства.

² Halm. *The Empire of the Mahdi*. P. 168.

³ Выбор имени наследника Абдаллаха указывает на желание последнего придать его личности эсхатологические коннотации, тесно связанные с этим понятием в исмаилитском учении.

с 946 по 953 г.), третьем правителе династии Фатимидов¹, которые стали теперь именоваться «халифами». Наследник ал-Мансура, халиф ал-Муизз, смог расширить фатимидские владения до Киренаики (в сегодняшней Ливии) и Египта на востоке и Марокко на западе, положив тем самым начало полиэтническому и поликонфессиональному государственному формированию, которое западные историки часто именуют «Фатимидской империей» или «Фатимидским халифатом».

Вопросы для размышления

1. Какие события послужили основанием для появления махди-каима Абдаллаха сначала в Салимийе, а затем и в Северной Африке и с какими трудностями ему пришлось столкнуться?
2. Чем были обусловлены сомнения рядовых членов исмаилитской общины в Кайруане и Тунисе в истинности махди-каима?
3. Охарактеризуйте внутреннюю политику исмаилитского государства в Магрибе.

Материалы для чтения

1. *Дафтари Ф.* Краткая история исмаилизма. Традиции мусульманской общины. М.: АСТ-Ладомир, 2004.
2. *Корбен А.* История исламской философии. М.: Прогресс-Традиция, 2010.
3. *Фильштинский И. М.* История арабов и Халифата (750–1517). 3-е изд., испр. и доп. М.: АСТ; Восток-Запад, 2008. С. 189–212.
4. *Ходжсон М.* История ислама: исламская цивилизация от рождения до наших дней / пер. с англ. А. Н. Гордиенко, И. В. Матвеева, Н. В. Шевченко. М.: ЭКСМО; Наше слово, 2013. С. 457–459, 461–465.

¹ *Daftary.* The Isma'ilis. P. 159–160.

6. Завоевание Египта и укрепление власти Фатимидов

Уже при втором халифе ал-Каиме (934–946) фатимидское государство в Тунисе (Ифрикийя) предприняло несколько попыток завоевать Египет¹. Хотя они оказались безуспешными, фатимидские генералы извлекли из них должные уроки. В конечном счете в 969 г. Египет покорился фатимидскому военачальнику по прозвищу Джавхар (Бриллиант), мамлюку (рабу) славянского происхождения, который возглавлял армию, состоявшую не только из берберов, но также из сицилийских и греческих наемников. В это время у власти в фатимидском государстве стоял халиф ал-Муизз (годы правления 953–975), при котором Египет стал главным оплотом фатимидской власти. Тунисские же владения Фатимидов постепенно утратили свое бывшее значение для династии и в конечном счете попали под власть суннитских эмиров-Зиридов.

Победа Фатимидов в Египте стала возможна вследствие политических и экономических проблем этой страны, которые усугубились природными катаклизмами². Как бы то ни было, завоевав Египет, Фатимиды стали обладателями природных ресурсов этой житницы Средиземноморья, а также богатых торговых центров и генуэзских и венецианских факторий, расположенных на египетском побережье Средиземного моря. Наличие такой богатой материальной базы позволило им стать в один ряд с величайшими мусульманскими державами той эпохи: Аббасидским халифатом Багдада, который контролировали сначала Буиды, а затем турки-сельджуки, и Омейдским халифатом на Пиренейском полуострове со столицей в Кордове. Стремясь увековечить покорение Египта, халиф ал-Муизз приказал построить новую столицу страны, дав ей название Победоносная (араб. *ал-кахира*; отсюда – Каир).

¹ Halm. The Empire of the Mahdi. P. 168–176.

² Подробнее см.: Daftary. The Isma'ilis. P. 172.

На этом фатимидские правители не остановились. Им удалось подчинить себе большую часть Сирии и Палестины, а также установить контроль над священными городами Хиджаза Меккой и Мединой¹. Более того, 1 января 1059 г. тюркский военачальник ал-Басасири, служивший до этого Буидам, захватил власть в Багдаде от имени Фатимидов и потребовал, чтобы проповедники столицы Аббасидов объявили фатимидского халифа ал-Мустансира (время правления 1036–1094) законным правителем Аббасидского халифата². Ал-Басасири также приказал муэдзинам Багдада добавлять к призыву на молитву шиитскую фразу: «Спешите на лучшее из [всех] дел!»³. Впервые в истории шиитский призыв к молитве прозвучал с минаретов столицы Аббасидского халифата. Однако триумф профатимидского военачальника в Багдаде продолжался всего лишь один год. Пришедшие к власти в Халифате турки-сельджуки разгромили войско ал-Басасири в 1060 г., отрубили ему голову и восстановили суннизм в качестве официальной религии государства Аббасидов, которым они теперь правили от имени бессильного в военном и политическом плане халифа⁴. Тем не менее эпизод с ал-Басасири является ярким подтверждением могущества Фатимидов в данную эпоху.

Придя к власти, Фатимиды более не нуждались в апокалиптической и эсхатологической риторике, которую они широко использовали, чтобы подогреть революционный энтузиазм своих сторонников на ранних этапах исмаилитского движения. Как уже отмечалось, ставший у власти фатимидский махди-каим со своим пышным двором в Каире более никак не напоминал мессию-избавителя трудящихся масс, явившегося в мир, чтобы установить

¹ Halm H. *The Fatimids and Their Traditions of Learning*. London: Tauris, 1997. P. 34.

² Canard M. al-Basasiri // *Encyclopedia of Islam*. 2nd ed. URL: <http://referenceworks.brillonline.com>.

³ Halm. *The Empire of the Mahdi*. P. 243.

⁴ Canard. al-Basasiri.

эру справедливости и благоденствия. Он превратился в халифа, мало чем отличавшегося от своего суннитского аналога в Багдаде. Обещанная исмаилитам последняя эпоха «истинной религии» согласно фатимидским ученым мужам еще не наступила¹, поэтому внешний мусульманский закон должен был оставаться в силе если не для исмаилитской элиты, то по крайней мере для рядовых граждан фатимидской державы. Иначе говоря, исмаилитская доктрина была пересмотрена в свете новых реалий. Апокалиптические ожидания конца света были отнесены на задний план, а на передний выдвинута роль фатимидского халифа, потомка Али и Фатимы, как объединителя и единственного законного вождя мусульманской нации (*уммы*). Эта идея распространялась через сеть исмаилитских миссионеров, которая сослужила Фатимидам столь хорошую службу в предыдущие десятилетия². Основой вероучения исмаилитов-фатимидов по-прежнему оставалась идея о грядущем появлении в мире мессии-избавителя, которого они теперь величали почти исключительно титулом «каим». Ему было суждено явить миру «истинную религию», отменить все предыдущие религии и положить начало эпохе всеобщего благоденствия и справедливости в соответствии с эсхатологическими хадисами, приписываемыми Пророку. Однако, следуя по пути, уже пройденному шиитами-«двунадесятниками», которых они ранее высмеивали за нерешительность, ученые мужи фатимидского государства теперь откладывали появление махди-каима до какого-то неопределенного момента в будущем. Задача правящего фатимидского халифа состояла в подготовке почвы для его пришествия. Сам же халиф выступал в роли своего рода «предварительного мессии». Ожидая прибытия последнего мессии – каима, фатимидские халифы передавали свои полномочия от отца к сыну³ примерно так же, как это делали имамы «двунадесятников»

¹ Crone. *Medieval...* P. 205.

² Ibid. P. 206; Halm. *The Fatimids*. P. 56–58.

³ Crone. *Medieval...* P. 207.

до сокрытия двенадцатого имама. Согласно обновленному варианту исмаилитского кредо, фатимидский правитель был «представителем [одновременно] и Бога и махди, вратами к Богу, связью между Ним и родом человеческим, непогрешимым и наделенным сверхъестественным знанием»¹. До появления последнего махдикаима подданные фатимидского халифа были обязаны соблюдать внешний закон (Шариат) сообразно тому, как его истолковывали ученые их общины. Поскольку большинство египтян все же исповедовали суннизм, они следовали не исмаилитскому (шиитскому) варианту Шариата, а маликитской либо шафиитской правовой школе.

Невзирая на то что фатимидский халиф был, так сказать, понижен в должности до ранга «предварительного» мессии-махди, его последователи по-прежнему верили, что его наставляет на путь истинный сам Бог, а потому он не способен совершать ошибок или впадать в грех. Приверженцы халифа верили также, что само его тело излучает благодать и потому оказаться в его присутствии почиталось за большое счастье². Ранг представителя Бога на земле требовал соблюдения особого этикета всеми, кто имел с ним дело. Например, посетители были обязаны падать ниц и целовать землю у ног халифа. Этот ритуал был по вкусу далеко не всем, поскольку, как утверждали скептики, мусульманин обязан преклонять колени исключительно перед Богом в процессе молитвы. В конечном счете этот деликатный вопрос был оставлен на усмотрение самого халифа: одни разрешали коленопреклонение и целование земли, тогда как другие строго-настрого запрещали их³. Помимо особого этикета, связанного с посещением фатимидского халифа, он обладал рядом предметов, которые символизировали его особый статус по отношению к простым смертным. К их числу принадлежал меч Али, украшенная

¹ Crone. *Medieval...* P. 207.

² Halm. *The Empire of the Mahdi*. P. 350–351.

³ Ibid. P. 351.

драгоценными камнями корона, а также навес-канапе над тронном, который заменялся на зонтик-опахало во время выездов халифа из дворца. Во время таких выездов халиф почти всегда оказывался окруженным тесной толпой просителей, которые во что бы то ни стало стремились вручить ему небольшие бумажные листки с жалобами или петициями. Получив такую бумажку, халиф быстро прочитывал ее и налагал свою резолюцию на ее полях или оборотной стороне¹. Что касается повседневных государственных дел, то, как и в Багдадском халифате, халиф перепоручал их своему «премьер-министру» или визирю (араб. *вазир*). Правовыми вопросами в государстве ведал главный исмаилитский судья (*кадий*). Как и в бытность Фатимидов правителями Туниса (Ифрикии), они проявляли гибкость в назначении людей на важные административные посты. Халифов интересовали прежде всего деловые качества чиновников, а не их религиозные убеждения: четверо и даже пятеро визирей фатимидского Египта были христианами, а трое – принявшими ислам иудеями². Что касается ученой элиты Фатимидского халифата, то она не спешила делиться с «недостойными» суннитскими массами Египта секретами своего вероучения. Более того, исмаилитская элита ревностно охраняла его даже от своих собственных последователей, которым сообщался лишь необходимый для веры минимум «священного знания». Поскольку, как уже говорилось, большинство мусульман Египта предпочитало оставаться суннитами, между ними и стоявшими у власти исмаилитами периодически вспыхивали конфликты на ритуальной почве. Среди причин таких конфликтов источники упоминают чтение суннитами специальных молитв-таравих в ночи месяца рамадан и добавление ими фразы о том, что молитва лучше сна, к призыву на утреннюю молитву³.

¹ Halm. The Empire of the Mahdi. P. 354.

² Crone. Medieval... P. 216.

³ Эта фраза отсутствует в шиитском призыве (*азан*).

Разногласия возникали также по поводу способа определения начала и конца поста в месяц рамадан¹, а также по поводу громкого и прилюдного оплакивания покойных, которое суннитское право позволяло, а шиитское – запрещало. К примеру, когда племянник халифа ал-Муизза попросил исмаилитских ученых разрешить профессиональным плакальщицам оплакать его умершего сына, он получил от них категорический отказ именно на этом основании². Как и во время правления династии Буидов в Багдаде, Фатимиды не стеснялись публично демонстрировать свою приверженность шиитским традициям. С этой целью халиф ал-Муизз и его наследник ал-Азиз (годы правления 975–996) всячески поощряли публичные шествия и ритуалы самоистязания в память о трагической гибели внука Пророка ал-Хусайна в Кербеле, а также празднование шиитами назначения Пророком Али своим преемником у пруда Хумм (*гадир Хумм*) в Аравии³.

Несмотря на то что Фатимиды стали правителями крупнейшей средиземноморской державы того времени, их подданные продолжали испытывать сомнения по поводу их происхождения из семьи Али и Фатимы. Наличие такого рода сомнений хорошо передает следующий исторический анекдот. Вскоре после завоевания Египта в 973 г. халиф ал-Муизз будто бы устроил аудиенцию для своих новых подданных. На нее среди прочих вельмож и купцов были приглашены проживавшие в Египте потомки Пророка – Алиды. Именно они осмелились попросить халифа предъявить доказательства его происхождения от Али и Фатимы. В ответ, сообщают хроники, ал-Муизз вынул из ножен свой меч и, размахивая им, прокричал: «Вот моя генеалогия!», после чего

¹ Исмаилиты определяли начало и конец рамадана математическим путем, тогда как сунниты делали это «на глазок», наблюдая за положением месяца на ночном небе.

² Halm. The Empire of the Mahdi. P. 244.

³ Daftary. The Isma'ilis. P. 185. Подробнее об этих шиитских традициях см. предыдущий раздел наст. издания.

он бросил в сторону собравшихся горсть золотых динаров, выкрикнув при этом: «А это мое благородное происхождение!». По-видимому, собеседники халифа сочли эти доказательства достаточно весомыми.

Вопросы к размышлению

1. Какие исторические и политические обстоятельства позволили Фатимидам завоевать Египет и установить свою власть над значительными территориями Сирии и Палестины?
2. Как изменилась исмаилитская доктрина после утверждения власти Фатимидов в Египте? Какая роль в ее обновленном варианте отводилась фатимидскому правителю?
3. Охарактеризуйте суннитско-шиитские отношения в Египте в годы правления династии Фатимидов.

Материалы для чтения

1. Дафтари Ф. Краткая история исмаилизма. Традиции мусульманской общины. М.: АСТ-Ладомир, 2004.
2. Корбен А. История исламской философии. М.: Прогресс-Традиция, 2010.
3. Фильштинский И. М. История арабов и Халифата (750–1517). 3-е изд., испр. и доп. М.: АСТ; Восток-Запад, 2008. С. 189–212.
4. Ходжсон М. История ислама: исламская цивилизация от рождения до наших дней / пер. с англ. А. Н. Гордиенко, И. В. Матвеева, Н. В. Шевченко. М.: ЭКСМО; Наше слово, 2013. С. 457–459, 461–465.

7. Раскол: халиф ал-Хаким и друзья

Историки мусульманского мира отмечают, что успех Фатимидского халифата покоился на трех столпах: сельском хозяйстве Египта, основанном на эксплуатации его богатых почв; доходах от средиземноморской торговли; и исмаилитской доктрине, обещавшей ее приверженцам избавление от несправедливости и притеснения в ближайшем будущем¹. Сюда можно добавить также многочисленное и трудолюбивое население этой древней страны. Мы оставим первые два столпа политическим и социальным историкам и сосредоточимся на исмаилитском учении, которое, как мы уже видели, нашло немало приверженцев не только в Северной Африке и Египте, но и по всему мусульманскому миру.

Отличительной чертой фатимидской интеллектуальной элиты был интерес ее членов (то есть в первую очередь миссионеров различных рангов) к различным отраслям рациональных наук независимо от положенных в их основу религиозных традиций. Это вполне укладывалось в общую концепцию исмаилитского понимания соотношения внешнего и внутреннего аспектов Божественного откровения. Его суть оставалась одинаковой независимо от внешнего оформления. В какой-то степени ситуация в Египте фатимидской эпохи напоминает относительно либеральную интеллектуальную атмосферу Багдада в период правления Буидов. Как и последние, Фатимиды активно поддерживали ученых и вкладывали значительные средства в создание образовательных учреждений и библиотек. Особенно отличились халифы ал-Азиз и ал-Хаким (годы правления 975–1021), вложившие значительные средства в строительство мечети ал-Азхар, рядом с которой вскоре возникло знаменитое сегодня на весь мир учебное заведение, носящее то же самое наименова-

¹ Hodgson. *The Venture*. Vol. 2. P. 21–23; Crone. *Medieval...* P. 216.

ние. Оно включало в себя библиотеку и общежитие для учащихся и преподавателей, которые получали стипендии из фондов, предоставленных фатимидскими правителями. Это обстоятельство дало ряду мусульманских и западных ученых основание считать ал-Азхар первым в мире университетом¹. Если мы согласимся с их мнением, то действительно окажется, что учебный комплекс ал-Азхар возник до появления первых европейских университетов в Болонье, Падуе, Париже и Оксфорде². В целом при Фатимидах Египет испытал небывалый культурный подъем. Помимо наук, в стране расцвели искусства и ремесла, продукция которых продолжает восхищать нас по сей день. В доктринальном плане творческое сочетание позднеантичного платонизма с шиитскими концепциями имамата позволило фатимидским ученым создать весьма утонченные теории происхождения и функционирования вселенной, которые явились идейной основой фатимидского государства³. Созданные халифами учебные заведения стали центрами распространения фатимидских доктрин и воспитания молодых дарований. Из них наибольшую известность снискал так называемый дом мудрости, который некоторые современные историки сравнивают с академией наук. Основанная халифом ал-Хахимом «академия» готовила новые поколения миссионеров, которые затем распространяли фатимидское учение, обычно в упрощенном для широкой публики виде, в Сирии, Ираке, Иране, Йемене и Индии⁴.

Тем не менее за этим блестящим фасадом всегда маячила зловещая тень раскола, которая сопровождала исмаилитское движение на протяжении всей его истории. Мы уже видели, как

¹ Наряду с примечетной школой (*мадраса*) ал-Каравийн в марокканском городе Фесе; см.: *Deriwalla M. Y. First University in the World // The Muslim Observer*. 06.02.2014. URL: <http://muslimobserver.com/first-university-in-the-world>.

² Подробнее см.: *Makdisi G. The Rise of the Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.

³ *Halm. The Empire of the Mahdi*. P. 294–297, 368–372; *The Fatimids*. P. 41–55.

⁴ *Daftary. The Isma'ilis*. P. 192.

карматы Ирака и Северо-Восточной Аравии отвергли притязавшего на титул махди Абдаллаха (бывшего Саида). Созданный этим событием раскол не позволил исмаилитам одержать решающую победу над их основным противником – суннитским государством Аббасидов-Сельджуков. Более того, в десятилетия, следовавшие за расколом, карматы стали непримиримыми врагами Фатимидского халифата и воевали против него в Сирии, Аравии и Египте, порой даже на стороне Аббасидов-Сельджуков – заклятых врагов исмаилизма¹.

Однако вражда карматов была далеко не единственной проблемой, стоявшей перед фатимидской династией. Не меньшую опасность для нее представляли внутривластные распри и их влияние на передачу власти внутри фатимидского клана. Другая угроза исходила от нигилистических, радикальных тенденций, которые проистекали из самих постулатов исмаилитской доктрины. Выразители этих тенденций нередко придавали по сути божественный статус членам семьи Али, с одной стороны, и игнорировали установления «внешнего закона» (Шариата) – с другой. Несмотря на внешнюю стабильность фатимидского государства, эти тенденции вышли на поверхность во время правления халифа ал-Хакима (996–1021), который вольно или невольно спровоцировал их появление своим эксцентричным поведением.

Ал-Хаким был необычным правителем во всех отношениях. Ему было всего 11 лет, когда умер его отец халиф ал-Азиз. До достижения совершеннолетия ал-Хаким оказался в руках придворного интригана евнуха Барджавана, который обращался с ним не как с полноправным наследником фатимидского престола, а, скорее, как с пленником². В конце концов молодому халифу удалось избавиться от жестокого опекуна Барджавана,

¹ *Daftary*. The Isma'ilis. P. 174–175, 182.

² *Halm*. The Fatimids. P. 35.

однако годы, проведенные в заточении и страхе, оставили глубокие шрамы на его психике. Во всяком случае, на протяжении своего правления ал-Хаким проявлял патологическую подозрительность и был подвержен резким и необъяснимым перепадам в настроении, которые находили проявление в непредсказуемом и даже иррациональном поведении¹. Ряд западных историков Египта предполагает, что негативный и даже карикатурный имидж ал-Хакима в поздней мусульманской историографии является следствием суннитских предубеждений против исмаилитского правителя. Именно суннитские историки постарались представить ал-Хакима последующим поколениям не только как безумца и еретика, но и как «настоящего монстра»². Нельзя, однако, отрицать того факта, что ал-Хаким дал им материал для создания такого негативного портрета.

Независимо от глубины предубеждений против ал-Хакима суннитских историков, совершенно очевидно, что халиф относился со всей серьезностью к своему положению шиитского лидера мусульманского мира. В личном плане ал-Хаким вел сугубо аскетический образ жизни, не интересуясь удовольствиями придворной жизни. В общественном плане он, как уже отмечалось, был щедрым спонсором исмаилитской учености и сделал немало для расширения и активизации миссионерской деятельности фатимидских агентов в разных областях мусульманского мира. В отличие от многих своих предшественников, он лично читал пятничные проповеди в священный месяц рамадан. Не обходил он вниманием и государственные дела, активно борясь со взяточничеством и лихоимством своих чиновников³. Чутко реагируя на недовольство своих мусульманских подданных большим числом чиновников-христиан (коптов) в государственном аппарате, он предпринял гонения на Коптскую церковь Египта, приказав

¹ Hodgson. *The Venture*. Vol. 2. P. 26; *Daftary*. *The Isma'ilis*. P. 188.

² Halm. *The Fatimids*. P. 35.

³ Ibid. P. 38.

разрушить ее церкви и монастыри и конфисковать их имущество. Полученные от этой антихристианской кампании средства он направил на содержание армии, что, впрочем, практиковали и его предшественники на фатимидском престоле. Куда более жестокой и беспрецедентной мерой было лишение иудеев и коптов Египта их в целом независимого статуса как конфессиональных меньшинств в составе мусульманского государства и подчинение их нормам Шариата. Досталось и суннитскому большинству Египта: желая уязвить их религиозные чувства, халиф повелел проповедникам проклинать первых трех праведных халифов и сподвижников Пророка, враждовавших с Али, с кафедр египетских мечетей¹.

С прагматической точки зрения внутренняя политика ал-Хакима была не просто непоследовательной, но порой даже до абсурда хаотичной. К примеру, уязвив сначала своих подданных-суннитов прошиитскими мерами, он затем отказался от них и постарался представить себя в качестве имама всех мусульман Египта, а не только исмаилитов. С этой целью он уравнивал суннитов Египта в правах с шиитами и даже назначил суннита ханафитского толка в качестве верховного судьи всей страны². Похожую метаморфозу претерпела его политика по отношению к Коптской церкви. К концу своего 25-летнего правления он вернул коптам конфискованное ранее имущество и дозволил их патриарху восстановить разрушенные по халифскому приказу церкви и монастыри³. Как уже отмечалось, в личном плане ал-Хаким был примером аскетического образа жизни. Он старательно избегал мирских удовольствий, много молился и активно боролся с нарушениями мусульманской морали. Одетый в скромную шерстяную тунику и простые сандалии с бедуинской повязкой на голове, он разъезжал по улицам Каира и его окрестностей вер-

¹ *Daftary*. The Isma'ilis. P. 188–189.

² *Halm*. The Fatimids. P. 36; *Crone*. Medieval... P. 216.

³ *Halm*. The Fatimids. P. 37.

хом на осле, напоминая своим видом простого суфия¹. В последние годы своего правления ал-Хаким испытал тягу к уединению от людских толп и взял за обычай по ночам уезжать на своем осле в район пирамид, дабы поразмышлять о бренности человеческого бытия. При этом он приказывал своим телохранителям не сопровождать его в ночных поездках. Можно предположить, что именно необычное поведение халифа привело к тому, что некоторые подданные ал-Хакима стали обожествлять его. Возможно, что они руководствовались иными, неизвестными нам мотивами, однако результат налицо – их публичные рассуждения о полубожественном статусе ал-Хакима спровоцировали волнения в Каире. Наблюдая за необычными поступками ал-Хакима, которые довольно подробно описаны в хрониках, многие египтяне стали ожидать скорого конца света². Между тем неумный энтузиазм поклонников ал-Хакима, которых источники именуют не иначе как «радикалами» или «преувеличителями» (*зулат*), стал реальной угрозой стабильности фатимидского государства. Не вполне ясно, как относился к своей полубожественной репутации сам халиф: к примеру, поощрял ли он культ, возникший вокруг его персоны, или же, напротив, боролся с ним? Один из наиболее рьяных почитателей ал-Хакима, тюрок из Бухары Ануштекин ад-Дарази, создал движение, которое полностью посвятило себя почитанию личности халифа как земной манифестации Бога. Таких последователей эксцентричного халифа стали называть «друзами» (*дарзийя* или *дуруз*). Сам ад-Дарази не дожил до окончательного формирования религиозной общины, получившей его имя. В 1019 г. он был убит, возможно по приказу самого ал-Хакима. После смерти ад-Дарази бразды правления друзьями взял в свои руки его бывший соперник, Хамза ибн Али³. Последний провозгласил себя ничем иным, как воплощением

¹ Halm. The Fatimids. P. 36.

² Hodgson. The Venture. Vol. 2. P. 26–27.

³ Crone. Medieval... P. 210–211.

вселенского разума, созданного божественным Абсолютом, человеческим эквивалентом которого был халиф ал-Хаким¹. Появление живого воплощения божественного Абсолюта верхом на осле² на улицах Каира до основания потрясло ученое и правящее сословие Фатимидского халифата. Хамза ибн Али был объявлен опасным еретиком и вынужден был уйти в подполье. Сам ал-Хаким тоже таинственным образом исчез во время одной из своих ночных поездок к пирамидам³. Это необъяснимое событие еще более укрепило его последователей в вере в божественную или полубожественную природу исчезнувшего халифа. Опасаясь, что учение Хамзы и его сторонников вызовет еще большее брожение умов, фатимидские власти начали за ними целенаправленную охоту. Многие были пойманы и казнены, но некоторым удалось бежать за пределы Египта. В результате культ ал-Хакима и Хамзы полностью исчез из этой страны, но был сохранен и распространен беглецами среди некоторых племен Ливана и Сирии, которые по разным причинам не пожелали быть интегрированными в суннитскую или шиитскую общины⁴. В конечном счете учение ад-Дарази и Хамзы приобрело достаточно сторонников в Леванте, чтобы оформиться в самостоятельную и самобытную общину друзей. Сегодня она насчитывает приблизительно 300 тысяч членов, проживающих в Сирии, Ливане и Израиле. В соответствии с принципами посвящения в тайное знание, которые

¹ Crone. Medieval... P. 210–211; Daftary. The Isma'ilis. P. 199.

² В иудейской и христианской традиции осел является неотъемлемым атрибутом мессии, см., напр.: Bashear S. Riding Beasts on Divine Missions: An Examination of the Ass and Camel Traditions // Journal of Semitic Studies. Vol. 37. 1991. P. 37–75.

³ Загадка исчезновения ал-Хакима не решена и по сей день. Некоторые историки считают, что он был убит и закопан в пустыне по приказу его сестры Ситт ал-Мулк, тогда как другие полагают, что он был растерзан львами (его одежда и осел были найдены, но его тело бесследно исчезло). Друзья верят, что ал-Хаким вознесся на небо, чтобы вернуться на землю в назначенный Богом час.

⁴ Crone. Medieval... P. 211.

были сформулированы отцами-основателями исмаилитского «призыва» (*дава*), друзья делятся на два класса: посвященных, или «мудрецов», и непосвященных, которые обязаны беспрекословно подчиняться «мудрецам» и получать от них ту или иную толику тайного знания. Некоторые принципы тайного учения друзей, к примеру вера в переселение душ и возможность воплощения Бога в некоторых избранных личностях общины, а также в неминуемое пришествие живого эквивалента божественного Абсолюта ал-Хакима и созданного им разума (Хамзы ибн Али), противоречат не только суннитскому исламу, но также и шиизму, выводя тем самым друзей за рамки ислама в обычном его понимании¹.

Вопросы к размышлению

1. Можно ли говорить о схожести политики династии Фатимидов Северной Африки и современной ей шиитской династии в Иране и Ираке – Буидов?
2. Какими причинами был обусловлен культурный и экономический подъем в фатимидском Египте?
3. Какие силы представляли угрозу правлению Фатимидов?
4. Охарактеризуйте личность халифа ал-Хакима и его политику. Способствовала ли она налаживанию суннитско-шиитских взаимоотношений?
5. Какие аспекты исмаилитского учения вызвали к жизни появление общины друзей? Почему она сумела выжить за пределами Египта?

Материалы для чтения

1. *Дафтари* Ф. Краткая история исмаилизма. Традиции мусульманской общины. М.: АСТ-Ладомир, 2004.
2. ал-Дурузийя // Ислам. Энциклопедический словарь / отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Наука. Гл. ред. вост. лит., 1991. С. 71.

¹ *Daftary*. The Isma'ilis. P. 198–199.

3. Корбен А. История исламской философии. М.: Прогресс-Традиция, 2010.
4. Фильштинский И. М. История арабов и Халифата (750–1517). 3-е изд., испр. и доп. М.: АСТ; Восток-Запад, 2008. С. 189–212.
5. Ходжсон М. История ислама: исламская цивилизация от рождения до наших дней / пер. с англ. А. Н. Гордиенко, И. В. Матвеева, Н. В. Шевченко. М.: ЭКСМО; Наше слово, 2013. С. 457–459, 461–465.

8. Раскол по поводу наследника ал-Мустансира и возникновение общины низаритов

Историки часто рассматривают долгое правление внука ал-Хакима, халифа ал-Мустансира (1036–1094), как начало упадка династии Фатимидов, конец которой был положен знаменитым борцом против крестоносцев Салах ад-Дином (Саладином) в 1171 г.¹ Фатимидские правители столкнулись с той же проблемой, с которой ранее пришлось иметь дело аббасидским халифам. И те и другие были окружены гвардией, которая состояла из военных рабов-мамлюков. Последние вынашивали собственные политические амбиции и со временем превратились в истинных хозяев в халифском дворце, а затем и во всей стране. Если Аббасидов «охраняли» воины-рабы в основном тюркского происхождения, то фатимидская армия состояла из нескольких взаимно враждебных контингентов: тюрок, североафриканских берберов и чернокожих рабов-суданцев. Едва успев взойти на престол, ал-Мустансир стал заложником их интриг и взаимной вражды. Когда в 1074 г. вся страна стала ареной вооруженной борьбы между различными армейскими группировками, халиф вынужден был искать помощи у армянского военачальника Бадра ал-Джамали

¹ Crone. Medieval... P. 217.

(ум. 1094 г.), который в то время правил палестинским городом Акра от имени Фатимидов. Бадру удалось подавить мятеж тюркских гвардейцев-мамлюков, который грозил подорвать устои фатимидского государства. В награду за эту услугу халиф назначил его визирем. Вскоре Бадр получил полный контроль над государственными финансами и администрацией, став, по сути дела, некоронованным правителем Египта¹. Это положение дел сохранилось и при его сыне ал-Афдале. Что касается халифов, то они были низведены до роли марионеток в руках всемогущих визирей и их военачальников, обладавших всей полнотой власти в стране. Самая большая проблема для семьи Фатимидов заключалась в том, что, как и в Аббасидском халифате, военные стали активно вмешиваться в процесс престолонаследования, стремясь поставить у власти халифов, которых, по их мнению, было легче удерживать в узде. Интриги военных привели к нескольким расколам в фатимидской правящей верхушке. Они возникали тогда, когда некоторые приверженцы Фатимидов отказывались принять безвольных и слабых халифов, произвольно поставленных визирями и их гвардейцами во главе государства².

Вопрос о наследовании ал-Мустансира стал важной вехой в истории западного крыла исмаилитского движения (т. е. Фатимидов). После смерти халифа в 1094 г. визирь ал-Афдал посадил на престол халифа ал-Мустали (который был зятем визиря) в обход его старшего брата, законного наследника Низара³. Низар бежал из Каира в Александрию, где поднял восстание против могущественного визиря. Восстание было подавлено, Низар был пленен и брошен в тюрьму, где вскоре скончался. Между тем вожди исмаилитов Ирана, которые в то время вели кровопролитную борьбу с тюрками-сельджуками, правившими в Баг-

¹ *Daftary*. The Isma'ilis. P. 203–204.

² *Crone*. Medieval... P. 217.

³ *Ibid*; *Daftary*. The Isma'ilis. P. 348.

дадском халифате от имени бессильных Аббасидов, отказались признать ал-Мустали в качестве законного престолонаследника и имама исмаилитов. В силу их приверженности правам Низара как законного наследника ал-Мустансира их стали именовать «низаритами» (*ан-низарийа*). Наиболее решительным среди них был популярный иранский даи Хасан-и Сабах. Он имел аудиенцию с Низаром в его бытность в Каире, принес ему присягу на верность и впоследствии наотрез отказался признать ал-Мустали в качестве законного фатимидского халифа. Хасану-и Сабаху удалось захватить неприступную горную крепость Аламут в иранской провинции Дейлем (Дайламан), ставшую главным оплотом пропаганды (*дава*) исмаилитского учения в Иране. Одновременно Аламут служил исмаилитам-низаритам штаб-квартирой и военной базой, откуда они совершали походы против своих главных врагов – тюрок-сельджуков. Хасан-и Сабах проявил себя как талантливый стратег и знаток человеческой природы. Его аскетический образ жизни и радение за справедливость¹ снискали ему широкую популярность в северных (прикаспийских) провинциях Ирана и за их пределами. С течением времени его власть признали многочисленные исмаилитские общины этого региона. Более того, Хасану-и Сабаху удалось распространить свое влияние среди исмаилитов Сирии, выведя их тем самым из-под владычества Фатимидов, чью легитимность он не признавал.

Тем не менее основным противником Хасан-и Сабаха и его небольшого исмаилитского государства на севере Ирана оставались могущественные Сельджуки. Не будучи способным противостоять их войскам в открытом бою, Хасан-и Сабах прибегнул к тактике убийства своих политических противников специально подготовленными солдатами², которых мы сегодня назвали бы

¹ Во имя справедливости Хасан-и Сабах не пощадил даже своих сыновей, казнив одного за пьянство, а другого за убийство, см.: *Hodgson M. Hasan-i Sabbah // Encyclopedia of Islam. 2nd ed. URL: <http://referenceworks.brillonline.com>.*

² *Daftary. The Isma'ilis. P. 390.*

«спецназом». Задачей низаритского «спецназа» была нейтрализация наиболее опасных и непримиримых гонителей исмаилитской общины из числа сельджукской правящей верхушки. Убийства совершались, к примеру, с целью остановить карательную кампанию против той или иной исмаилитской общины или же как акт возмездия за смерть исмаилитских миссионеров. Перед осуществлением операции исполнителей тщательно и долго готовили. Их именовали «фидаинами» (араб. *фидаи*; мн. ч. *фидайюн*), то есть приносящими себя в жертву во имя общего дела. Лидеры исмаилитов обещали молодым людям, готовым принести себя в жертву ради блага общины, что в акте самопожертвования их души очистятся, а затем поселятся в Царстве вечного света (исмаилиты не признавали общемусульманскую доктрину телесного воскресения в день Страшного суда)¹. В 1092 г. исмаилитский фидаин сумел убить могущественного сельджукского визиря и покровителя знаменитого суннитского ученого Мухаммада ал-Газали (ум. 1111) – Низам ал-Мулка, дабы отомстить ему за его беспощадное преследование исмаилитов на землях Аббасидского халифата². Атаки исмаилитов не были направлены исключительно против суннитских политических деятелей, эмиров и чиновников. Например, Хасан-и Сабах подослал убийц к фатимидскому визирю ал-Афдалу, чтобы отомстить ему за отстранение от должности халифа и последующую смерть Низара, о котором речь шла выше. В 1121 г., узнав, что трем фидаинам удалось осуществить задуманное, он приказал отмечать это событие в Аламуте в течение семи дней и ночей³. Хотя исмаилиты-низариты были далеко не первыми, кто прибегнул к физическому устранению противников для достижения своих политических целей, тем не менее они пользовались этой тактикой достаточно часто и планомерно⁴,

¹ Crone. *Medieval...* P. 211.

² Ibid; Daftary. *The Isma'ilis*. P. 342.

³ Daftary. *The Isma'ilis*. P. 366.

⁴ Ibid. P. 352–353; Crone. *Medieval...* P. 390.

чтобы войти в историю именно как движение убийц-одиночек. Как можно было ожидать, политические убийства, совершенные исмаилитскими фидаинами, провоцировали жестокие репрессии, во время которых всех подозреваемых в связях с исмаилитами казнили без суда и следствия. Страх суннитов перед исмаилитскими убийцами породил множество кривотолков. Ходили слухи, например, что убийства совершают «зомбированные» молодые люди в надежде попасть в объятия райских дев-гурий. Рассказывали также, что с целью притупить у них страх перед неминуемой гибелью наставники давали им гашиш (араб. *хашиш*), наркотик, извлеченный из конопли. Это поверье, вероятно лишенное фактического основания¹, дало название сначала самим убийцам-одиночкам: «хашишийа» или «хашишийун», а затем и всему движению исмаилитов-низаритов. От этого арабского слова был образован латинский термин *assassin*, впоследствии вошедший в большинство европейских языков в значении «наемный убийца».

Христиане Западной Европы столкнулись с низаритами в Сирии и Палестине во время Крестовых походов в XI–XIII вв. Особое впечатление на крестоносцев произвела полулегендарная фигура Рашид ад-Дина Синана (ум. 1191), «горного старца» (*шайх ал-джабал*), который, пройдя обучение у Хасана-и Сабаха в иранском замке Аламут, поселился на севере Сирии, где возглавил местные общины низаритов-«ассасинов». Хроники эпохи Крестовых походов, обычно склонные к преувеличению, наделили «горного старца» поистине сверхчеловеческими способностями, во многом повторив суннитские стереотипы относительно тайного учения низаритов и их склонности использовать индивидуальный террор для убийства и устрашения

¹ Трудно или даже невозможно совершить убийство в публичном месте, находясь в состоянии наркотического опьянения, когда у тебя есть возможность нанести лишь один-единственный смертельный удар.

своих противников¹. История низаритов Сирии показывает, что в конфликте двух противников они обычно выступали на стороне более слабого, причем они использовали тактику индивидуальных убийств в равной степени против мусульман-суннитов, Фатимидов и крестоносцев. Со временем преданные сподвижники Рашид ад-Дина Синана стали выполнять заказы на убийства третьих лиц. К примеру, зенгидские (зангидские) правители Ирака и Сирии прибегли к их услугам, чтобы устранить своего могущественного соперника Салах ад-Дина (Саладина), правившего Египтом. Несколько покушений на его жизнь не принесли, однако, желаемых плодов. Менее удачливым оказался Конрад Монферратский (маркграф Монферратский), которого два перодетых монахами фидаина убили накануне его вступления на престол Иерусалимского королевства в 1192 г. Интересно, что истинный заказчик этого убийства остается неизвестным и по сей день², хотя некоторые историки считают, что им был никто иной, как сам Ричард Львиное Сердце (ум. 1199).³

Вопросы к размышлению

1. В чем состоит сходство и различие Фатимидского и Аббасидского халифатов?
2. Что послужило причиной появления общины низаритов?
3. Какие действия низаритов снижали их известность не только на мусульманском Востоке, но и в Западной Европе?

¹ *Daftary*. *Ismailis in Medieval Muslim Societies*. P. 150–151.

² *Ibid*. P. 156–157.

³ *Gilchrist M.* Getting Away With Murder: Runciman and Conrad of Montferrat's Career in Constantinople // *The Medieval Journal*. St Andrews Institute of Medieval Studies. Vol. 2, № 1. 2012. P. 15–36.

Материалы для чтения

1. *Дафтари Ф.* Краткая история исмаилизма. Традиции мусульманской общины. М.: АСТ-Ладомир, 2004.
2. *Корбен А.* История исламской философии. М.: Прогресс-Традиция, 2010.
3. *Петрушевский И. П.* Ислам в Иране в VII–XV веках: курс лекций. 2-е изд. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2007. С. 293–327.
4. *Строева Л. В.* Государство исмаилитов в Иране в XI–XIII вв. М.: Наука, 1978.
5. *Ходжсон М.* История ислама: исламская цивилизация от рождения до наших дней / пер. с англ. А. Н. Гордиенко, И. В. Матвеева, Н. В. Шевченко. М.: ЭКСМО; Наше слово, 2013. С. 498–501.

9. Судьбы низаритской общины

В отсутствие Низара, которого его последователи-низариты считали единственным правомочным имамом исмаилитов, роль исполнителя его воли взял на себя Хасан-и Сабах, который согласно установившейся исмаилитской практике провозгласил себя [Божественным] «аргументом» (*худджа*). После его кончины могила Хасана-и Сабаха в крепости Аламут стала главным низаритским святилищем. При жизни он был единственным каналом связи между находившимся в сокрытии Низаром и его сторонниками¹. Примерно сорок лет спустя в Аламуте объявились личности, утверждавшие, что они являются прямыми потомками исчезнувшего Низара. Первым из них был третий по счету преемник Хасана-и Сабаха, Хасан II, объявивший о своем происхождении от Низара в 1066 г.² Его сын Мухаммад пошел еще дальше, открыто

¹ *Hodgson. Hasan-i Sabbah.*

² Это объявление сопровождалось действиями, призванными продемонстрировать переломный характер события: новоявленный имам будто бы нарушил пост месяца рамадан, выпив кубок вина; см.: *Crone. Medieval...* P. 211.

провозгласив себя явившимся миру скрытым имамом, которому суждено было встать во главе верующих в день воскрешения из мертвых и Страшного суда¹. В событиях в Аламуте нельзя не усмотреть параллели с превращением потомка художки Абдаллаха ибн Маймуна по имени Саид в махди-каима Абдаллаха (Убайдаллаха) в сирийском городе Саламийа. И тот и другой трансформировались из представителей скрытого имама в самого имама со всеми вытекающими из этой метаморфозы последствиями. Вопрос об истинном характере этих последствий остается открытым². Если суннитские источники утверждают, что с 1164 по 1210 г. исмаилиты не соблюдали предписаний Шариата, включая молитву и пост, то сами исмаилиты настаивают, что исполнение Шариата продолжалось, хотя и в более углубленном, одухотворенном виде³. Строго говоря, если следовать букве исмаилитского вероучения, появление скрытого имама должно было бы возвестить упразднение внешнего закона. Имам-махди воплощал в себе, как уже говорилось, «истинную религию», которая более не нуждалась в завесе «внешнего закона», каким Шариат был для мусульманской пророческой эпохи⁴. Как бы то ни было, династия низаритских имамов, которые происходили от художки Хасана-и Сабаха, просуществовала в крепости Аламут вплоть до 1256 г., когда она была уничтожена монгольской армией во главе с Хулагу-ханом. Такая же участь постигла другие исмаилитские общины Ирана, которые одна за другой пали перед неумолимым маршем монголов. Несколько низаритских крепостей в горах Сирии уцелели, но вскоре были завоеваны государством военных рабов-мамлюков, отнявшим власть у династии потомков Саладина – Айюбидов. Гроза крестоносцев мамлюкский султан Бейбарс (годы правления 1260–1277) не стремился покончить с низаритами и даже

¹ *Daftary*. The Isma'ilis. P. 390–391.

² *Ibid*. P. 388.

³ *Crone*. Medieval... P. 211; *Daftary*. The Isma'ilis. P. 391.

⁴ *Daftary*. The Isma'ilis. P. 393.

дал им права независимой религиозной общины, которых было несколько в Сирии и Палестине. Более того, он не гнушался пользоваться услугами низаритских фидаинов в своей безжалостной войне против остатков крестового воинства в Леванте.

После разгрома столицы низаритов в Аламуте они рассеялись по территории Ирана, включая Иранский Азербайджан. В период правления династии Сефевидов в Иране вожди низаритов принимали деятельное участие в политической жизни этой шиитской империи. Одновременно низаритские миссионеры активно вербовали новых членов на Индийском субконтиненте. Каджарские правители Ирана, пришедшие на смену Сефевидам (годы правления 1795–1925), в целом относились к низаритским лидерам (имамам) благосклонно и даже назначали их на высокие посты в своем государстве. Пик влияния имамов приходится на правление каджара Фатх Али Шаха, который присвоил сорок шестому имаму низаритов Хасану Али Шаху (1800–1881) почетный титул «ага хан» (главный властитель или верховный главнокомандующий) и выдал за него свою дочь. Этот титул перешел по наследству ко всем его потомкам, включая нынешнего главу низаритов Карима Хусайни (род. в 1936 г.), известного как Ага Хан IV¹.

При преемниках Фатх Али Шаха Ага Хан попал в опалу и вынужден был искать убежище в Индии, сначала в Бомбее (Мумбае), а позже в Калькутте (Колкате). Он оказал ряд важных услуг британским правителям Индии во время англо-афганской войны 1839–1842 гг., а также в ходе завоевания Синда (Синдха)² в 1842–1843 гг. В награду он получил от британского правительства пожизненную пенсию. Наследники Ага Хана руководили сетью низаритских общин, располагавшихся на территориях Средней Азии (Таджикистан), Индийском субконтиненте, Малайзии, Сингапуре, некоторых арабских странах, Восточной Африке,

¹ Его резиденция находится в Швейцарии.

² Ныне провинция в Пакистане.

а с недавнего времени также в Западной Европе и Северной Америке. Несколько миллионов разбросанных по всему свету исмаилитов-низаритов руководствуются конституцией, написанной их нынешним главой Ага Ханом IV. Она содержит основные принципы исмаилитской доктрины в ее низаритском толковании, делая особый акцент на роли имамов (ага-ханов) в руководстве и просвещении рядовых членов низаритской общины. Одновременно конституция рекомендует низаритам оставаться законопослушными и активными гражданами тех стран, на территории которых они проживают, при условии что их правительства позволяют низаритам исполнять принципы своего вероучения. Нынешний лидер низаритов, Ага Хан IV, считает своей обязанностью просвещать не только свою собственную общину, но и заниматься просветительством и благотворительностью по всему миру независимо от своих конфессиональных убеждений. Он выступает щедрым спонсором мусульманских наук и искусств, основателем университетских кафедр, научно-исследовательских программ, институтов, музеев и выставок.

Вопросы к размышлению

1. Опишите устройство жизни низаритской общины в крепости Аламут.
2. В какие периоды истории исмаилитской общины представители скрытого имама трансформировались в имамов-махди и почему?
3. Получило ли дальнейшее развитие учение исмаилитов-низаритов после разгрома крепости Аламут?
4. Попробуйте объяснить причины радикальной трансформации низаритской ветви исмаилитов в Новое и Новейшее время.

Материалы для чтения

1. *Дафтари Ф.* Краткая история исмаилизма. Традиции мусульманской общины. М.: АСТ-Ладомир, 2004.
2. *Корбен А.* История исламской философии. М.: Прогресс-Традиция, 2010.
3. *Петрушевский И. П.* Ислам в Иране в VII–XV веках: курс лекций. 2-е изд. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2007. С. 293–327.
4. *Строева Л. В.* Государство исмаилитов в Иране в XI–XIII вв. М.: Наука, 1978.
5. *Ходжсон М.* История ислама: исламская цивилизация от рождения до наших дней / пер. с англ. А. Н. Гордиенко, И. В. Матвеева, Н. В. Шевченко. М.: ЭКСМО; Наше слово, 2013. С. 498–501.

10. Падение Фатимидского халифата в Египте

Одиннадцатый имам фатимидской династии ал-Хафиз скончался в 1149 г. Его правление было отмечено бесконечными дворцовыми интригами и борьбой за власть между его сыновьями. Независимо от исхода этой борьбы, все последующие халифы были всего лишь беспомощными марионетками в руках их всемогущих визирей¹. И без того хаотичная ситуация в стране еще больше осложнялась угрозой вторжения крестового воинства из близлежащих Сирии и Палестины. Предупреждая нашествие крестоносцев, их основной противник Нур ад-Дин Зенги (Занки) послал в Египет часть своего войска с целью убедить фатимидских правителей в необходимости поддержать его джихад против западноевропейских рыцарей. Среди посланных им в Египет офицеров был курд по имени Салах ад-Дин Айюб (ум. 1191),

¹ *Daftary.* The Isma'ilis. P. 270.

который вошел в европейскую средневековую историю под латинизированным именем Саладин (Saladin). После смерти своего начальника Ширкуха Саладин взял бразды правления Египтом в свои руки, став визирем при последнем фатимидском халифе ал-Адиде. Будучи суннитом до мозга костей, Саладин приступил к планомерному разрушению фатимидского государства, основанного на исмаилитском учении об имамате. Сохранив административную структуру, он запретил шиитский призыв к молитве, а также исмаилитские лекции и проповеди в ал-Азхаре и «доме мудрости». Во главе египетского судейства был поставлен суннитский ученый. Концом фатимидского правления считают сентябрь 1171 г., когда Саладин публично принес присягу верности суннитскому халифу в Багдаде¹. Ал-Адид, двадцать четвертый халиф династии Фатимидов, был смещен с трона и вскоре скончался. Так закончилось двухвековое правление фатимидских халифов в Египте. Несколько попыток поставить у власти потомков ал-Адида были безжалостно подавлены Саладином и его сыновьями, которые образовали новую правящую династию Египта, на этот раз суннитскую. Вместе с фатимидской государственностью прекратила существование и хафизитская ветвь исмаилизма, причем не только в самом Египте, но и за его пределами². С тех пор Египет был и остается поныне суннитским государством со значительным христианским меньшинством (коптами).

Вопросы для размышления

1. Опишите основные причины, которые привели к падению династии Фатимидов.
2. Проследите историю противостояния династии Фатимидов и династии Сельджуков. Какую роль в этом противостоянии сыграли Нур ад-Дин и Салах ад-Дин (Саладин)?

¹ Crone. Medieval... P. 217.

² Daftary. The Isma'ilis. P. 272–274.

Материалы для чтения

1. Дафтари Ф. Краткая история исмаилизма. Традиции мусульманской общины. М.: АСТ-Ладомир, 2004.
2. Фильштинский И. М. История арабов и Халифата (750–1517). 3-е изд., испр. и доп. М.: АСТ; Восток-Запад, 2008. С. 241–260.
3. Хилленбранд К. Крестовые походы. Взгляд с Востока: мусульманская перспектива / пер. с англ. СПб.: Диля, 2008. С. 91–100, 129–150, 169–202.

11. Хафизитско-таййбитский раскол и его последствия

Как уже отмечалось, попытки визиря ал-Афдала и его приближенных манипулировать престолонаследием внутри семьи Фатимидов Египта подорвали ее авторитет в глазах многих последователей исмаилитской доктрины. Возмущенные низариты порвали с Фатимидами и основали свою собственную общину со столицей в неприступной крепости Аламут. Тем не менее большинство исмаилитов Египта, Йемена, Индии, а также Сирии и Палестины приняли младшего брата Низара – Мустали¹ в качестве законного халифа-имама, сохранив тем самым лояльность фатимидскому государству. После относительно короткого правления ал-Мустали (годы правления 1094–1101) его наследником стал пятилетний мальчик ал-Амир. В течение первых двадцати лет его халифства (годы правления 1101–1130) фактическим правителем Египта был всесильный визирь ал-Афдал². Убийство ал-Афдала низаритскими фидаинами (возможно, с благословения ал-Амира, уставшего от опекунов визиря) позволило халифу вернуть себе хотя бы часть власти. Однако и он в конце концов

¹ См. схему 2 «Исмаилитские имамы».

² Daftary. The Isma'ilis. P. 263.

пал от рук низаритских убийц в 1130 г.¹ За несколько месяцев до своей гибели ал-Амир назначил своего новорожденного сына ат-Таййиба в качестве преемника.

В период детства и отрочества ат-Таййиба правителем (регентом) Египта стал его двоюродный брат Абд ал-Маджид, в то время самый старший член клана Фатимидов. Однако его регентству вскоре положил конец сын убитого визиря ал-Афдала – Кутайфат. Стремясь выбить почву из-под ног Фатимидов, он провозгласил шиизм «двунадесятников» официальной доктриной египетского государства². На помощь свергнутому Абд ал-Маджиду пришли верные фатимидской семье берберы, которые вернули ему власть сначала в качестве регента при ат-Таййибе, а затем и халифа с титулом «ал-Хафиз». Этот маневр был вызовом многовековому шиитскому принципу, согласно которому после ал-Хасана и ал-Хусайна имамат может переходить исключительно от отца к сыну, но никогда от брата к брату. Поскольку Абд ал-Маджид приходился двоюродным братом ат-Таййибу, этот принцип был явно нарушен. Действия Абд ал-Маджида (ал-Хафиза) породили очередной раскол в фатимидском движении³. Ранее лояльная Фатимидам исмаилитская община Йемена объявила о своем выходе из движения по причине поспрапания его лидерами прав ат-Таййиба, который таинственно исчез в смутное время, следовавшее за убийством его отца ал-Амира. В результате западная ветвь исмаилитского движения оказалась расколотой на три общины: низаритов, таййибитов и хафизитов (то есть правящих в Египте Фатимидов). Во главе таййибитской общины Йемена стала весьма способная и популярная правительница Арва бинт⁴ Ахмад (ум. 1138), которая занимала высокий пост в иерархии

¹ *Daftary. The Isma'ilis.* P. 264.

² *Crone. Medieval...* P. 217.

³ См. схему 2 «Исмаилитские имамы».

⁴ Слово «бинт» на арабском означает «дочь».

исмаилитских миссионеров Йемена¹. Узнав о провозглашении Абд ал-Маджида халифом ал-Хафизом, Арва порвала все контакты с египетскими Фатимидами и создала независимую исмаилитскую общину в Йемене, получившую наименование «таййибитов» (по имени исчезнувшего халифа ат-Таййиба). Миссионерам Арвы удалось распространить исмаилитское учение среди мусульман и индуистов западных областей Индийского субконтинента. Во главе индийской ветви таййибитов встал верховный миссионер (*даи мутлак*), действовавший от имени ат-Таййиба в период сокрытия последнего². В Йемене общину возглавлял местный даи. Лишь значительно позднее, в 1539 г., полномочия верховного миссионера таййибитов как в Йемене, так в Индии перешли к одному человеку, который отныне постоянно проживал на субконтиненте. С 1567 г. штаб-квартира этого начавшегося в Йемене движения окончательно переместилась в Индию. Йеменская же его ветвь постепенно пришла в упадок. Индийские таййибиты получили наименование «бохра», что означает «торговцы» или же «купцы». Оно указывает на основное занятие представителей этой исмаилитской общины. Однако и это относительно небольшое сообщество единоверцев не сумело избежать внутренних расколов. После смерти двадцать шестого индийского даи его последователи разошлись во мнении относительно его правомочного преемника на этом посту. В результате возникли две общины таййибитов: сулайманиты и даудиты. Их члены были последователями двух разных семей верховных даи, должность которых к тому времени стала наследственной. Сегодня обе ветви бохра представляют собой замкнутые на себе общины, которые занимаются в основном торговлей и сторонятся политики и государственных постов.

¹ Подробнее см.: *Traboulsi S. The Queen was Actually a Man // Arabica. Vol. 50/1. 2003. P. 96–108.*

² *Daftary. Ismailis in Medieval Muslim Societies. P. 98.*

Вопросы к размышлению

1. Вследствие каких событий возникла независимая от фатимидского Египта община таййибитов в Йемене?
2. Чем отличается доктрина таййибитов от учения Фатимидов?
3. Как сложилась судьба таййибитов в Индии?

Материалы для чтения

1. *Дафтари Ф.* Краткая история исмаилизма. Традиции мусульманской общины. М.: АСТ-Ладомир, 2004.
2. *Ходжсон М.* История ислама: исламская цивилизация от рождения до наших дней / пер. с англ. А. Н. Гордиенко, И. В. Матвеева, Н. В. Шевченко. М.: ЭКСМО, Наше слово, 2013. С. 457–459, 461–465.

12. Карматское восстание и государство карматов Бахрейна

Как уже говорилось, вскоре после своего возникновения во второй половине IX в. исмаилитское движение распалось на восточное и западное крыло. Причиной раскола стало провозглашение себя махди-каимом сирийским художкой Саидом (899 г.), принявшим по этому случаю имя Абдаллах (Убайдаллах). Он переселился в Северную Африку, где его последователи и потомки сумели со временем создать мощную державу сначала в Магрибе, а затем и в Египте. Отказавшиеся признать притязания Абдаллаха, восточные исмаилиты получили название «карматов» по имени иракского даи Хамдана Кармата. После гибели Хамдана¹ и его зятя Абдана, по всей видимости от рук лояльных Фатимидам миссионеров, центр движения переместился на северо-вос-

¹ Вопрос о личности Хамдана Кармата и его связи с карматами и Фатимидами окончательно не решен, см.: *Madelung W. Hamdan Qarmat // Encyclopedia Iranica*. URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/hamdan-qarmat>.

точное побережье Аравии, носившее тогда название Бахрейн. Новым лидером движения стал сподвижник Абдана – Абу Саид ал-Джаннаби. Используя Бахрейн как базу для своих военных приготовлений, Абу Саид предпринял ряд набегов на города и крепости Южного Ирака. Однажды ему удалось даже добраться до богатого торгового города Басра и разграбить лежавший за его пределами рынок¹.

Скончавшийся в 913 г. Абу Саид оставил после себя семерых сыновей, из которых Абу Тахир ал-Джаннаби оказался наиболее отважным и способным к руководству карматским движением, несмотря на свою молодость². Его дерзкие набеги на Басру в 923 г. снискали ему популярность среди карматских воинов³. Эти набеги скоро приобрели характер тотальной войны карматов не только против аббасидских войск, но и против всех мусульман, попадавших им на пути. В 924 г. карматы атаковали караван паломников, направлявшийся в Мекку, захватив богатую добычу и тысячи пленных. В последующие годы такие атаки стали регулярными. Продолжились и набеги на города Южного Ирака, где победам карматов способствовали мусульмане, симпатизирующие их делу – избавлению уммы от власти Аббасидов и их эмиров. Громкие успехи карматов под предводительством Абу Тахира привлекли к ним «молодых людей, стремившихся завоевать мир во имя правды, которую они нашли [в карматском учении], и движимых желанием пережить приключения и совершить геройские дела»⁴. «Эти молодые революционеры, – писал Маршалл Ходжсон, – верили, что старый уклад вот-вот будет сметен, привилегированные классы будут унижены, и [в мире] воцарится истина в своей первоизданной чистоте»⁵. На карматских знаме-

¹ Halm. The Empire of the Mahdi. P. 192, 250.

² Он проявил свой героизм на поле боя против аббасидских войск, когда ему было всего лишь 16 лет от роду.

³ Daftary. The Isma'ilis. P. 161.

⁴ Crone. Medieval... P. 217.

⁵ Hodgson. The Venture. Vol. 1. P. 490.

нах была начертана кораническая фраза: «Мы¹ желаем оказать милость тем, которые были унижены на земле, сделав их предводителями и наследниками!»² Мотивы карматских революционеров разнились: одни стремились к установлению справедливости и благоденствия на земле, другие просто желали улучшить свое собственное материальное положение и повысить социальный статус. Независимо от мотивации они были беспощадны по отношению к противнику, будь то аббасидские солдаты или простые паломники. В свою очередь, карматы не могли рассчитывать на снисхождение, попав в плен, и потому сражались до конца. Чтобы оправдать свою жестокость и презрение ко всем моральным и этическим нормам, карматские вожди Бахрейна решили публично объявить о приходе долгожданного махди и конце эры мусульманского пророчества. Проповедуя собравшимся на одной из площадей захваченного города Куфа, вождь карматов заявил следующее:

Истина явилась, махди пришел! Аббасидам наступил конец. Пришел конец и правоведам, и чтецам Корана, и знатокам Сунны [Пророка]. Ждать более нечего! Мы пришли не с тем, чтобы поставить у власти новую династию, а для того, чтобы положить конец [самоу] Шариату!³

Карматы попытались взять штурмом Багдад, чтобы ускорить наступление эры «истинной религии», но вынуждены были уйти от его стен и вернуться в Бахрейн. Теперь они обратили свои взоры к Мекке, которая, не будучи защищена высокими крепостными стенами и регулярными войсками, представляла собой относительно легкую добычу. В январе 930 г. Абу Тахир и его войско неожиданно появились в окрестностях священного города в самый разгар паломничества. Абу Тахир обратился к его

¹ То есть Бог.

² Коран 28:5; *Crone. Medieval...* P. 325.

³ *Halm. The Empire of the Mahdi.* P. 254.

правителям с просьбой разрешить ему и его сотоварищам совершить обряды хаджжа. При этом он клятвенно пообещал разрешить паломникам беспрепятственно покинуть Мекку по окончании хаджжа. Однако, оказавшись в городе, карматы вероломно напали на паломников, совершавших ритуальный обход Каабы (*таваф*), и стали безжалостно убивать их. Многие хватались за покрывало (*кисва*), завешивающее стены святилища в надежде на Божью помощь, но тщетно – карматы не щадили ни стариков, ни подростков. Работая мечами, они издевательски вопрошали: «Он [Бог] пребывает на небесах. Разве может Его дом¹ быть на земле?!» Они также с насмешкой распевали строки из суры 3, стих 97, согласно которому «те кто вошел в него², находятся в безопасности»³.

Переступая через трупы убитых ими паломников, карматы стали грабить собранные за многие века сокровища священного города мусульман. Золотые и серебряные украшения были содраны со стен Каабы. Не пожалели они и знаменитый Черный камень, закрепленный в одной из стен мекканского святилища. Его вырвали из серебряного обрамления, погрузили на верблюда и отправили в Бахрейн⁴. После таких вопиющих актов святотатства и кощунства карматы не могли более продолжать именоваться мусульманами, как они делали это ранее в своей переписке с одним из аббасидских визирей⁵. И действительно, вскоре после разгрома и грабежа Мекки вожаки карматского движения признали махди в молодом иранце с благородными чертами, которого они пленили во время одного из своих рейдов и привезли в свою столицу в Бахрейне⁶. Неожиданно для себя молодой иранец

¹ В мусульманской традиции Кааба иногда именуется «Домом Божиим» (*байт Аллах ал-харам*).

² То есть в мекканское святилище.

³ *Halm. The Empire of the Mahdi. P. 256.*

⁴ *Crone. Medieval... P. 326.*

⁵ См, напр.: *Halm. The Empire of the Mahdi. P. 251.*

⁶ *Crone. Medieval... P. 326.*

превратился из презренного раба в земное воплощение божественного Абсолюта. Именно так к нему относились, по крайней мере на публике, Абу Тахир и другие вожди карматского движения. Личный лекарь Абу Тахира, который впоследствии сбежал от него в Багдад, описывает «живого бога» следующим образом:

Ему было примерно двадцать лет. На голове у него персидским способом был повязан желтый тюрбан. Одетый в желтый кафтан и опоясанный кушаком, он сидел верхом на серой кобылице. Его звали Абу-л-Фадл Зороастриец¹.

Беглый лекарь далее со смаком описывает беззаконие и святотатство, которые ему якобы довелось наблюдать в стане карматов Бахрейна. По приказу новоявленного махди они будто бы проклинали всех предыдущих пророков, включая самого Мухаммада, поклонялись огню, сжигали или оскверняли списки Корана, поощряли инцест и педерастию и, наконец, разбили на несколько кусков Черный камень, вырванный ранее из стены Каабы, и поместили его в общественную уборную². Эти и подобные им неслыханные поступки призваны были символизировать окончание эпохи ислама, отмену Шариата и возрождение одновременно древней и новой адамической религии, которую карматы и считали «истинной верой»³. Совершенно очевидно, что свидетельства лекаря, бежавшего из стана карматов, нельзя принимать за чистую монету. Тем не менее попытку отмены «внешнего закона» лидерами карматской общины в Бахрейне подтверждают и другие источники⁴.

Действия и приказы новоявленного махди, в том числе его попытки обезопасить себя путем физического устранения скептиков в руководстве карматского движения⁵, вскоре вызвали ропот

¹ Halm. *The Empire of the Mahdi*. P. 258.

² Daftary. *The Isma'ilis*. P. 163.

³ Halm. *The Empire of the Mahdi*. P. 259; Crone. *Medieval...* P. 325–326.

⁴ Hodgson. *The Venture*. Vol. 1. P. 490.

⁵ Daftary. *The Isma'ilis*. P. 163.

в его рядах. Скептикам удалось наконец убедить Абу Тахира, что он имеет дело с «самозванцем», и тот согласился казнить молодого перса. Это произошло на восьмидесятый день после отмены Шариата и провозглашения эры «истинной религии». Карматам пришлось примириться с мыслью, что ее время еще не наступило. Поскольку возвещающий ее махди еще не явился, нормы Шариата, хотя и в облегченном виде, были восстановлены, обломки Черного камня извлечены из туалета, окурены благовониями и выставлены на почетное место. Стоит ли говорить, что наиболее ретивые сторонники Абу Тахира, которые уже было начали торжествовать воцарение эпохи справедливости и благоденствия, почувствовали себя жестоко обманутыми. Многие рядовые карматы покинули его ставку и направились обратно в свои иракские города и селения. Аравийские бедуины, присоединившиеся было к карматам в ожидании изобилия и богатой добычи, также были разочарованы и поспешили предложить свои услуги аббасидским эмирам, а чуть позже и буидским правителям Ирака и Ирана. В результате провала карматского эксперимента интеллектуальной верхушке исмаилитов пришлось приложить немало усилий, чтобы найти достаточно убедительное объяснение происшедшему в Бахрейне. Тем не менее последующая эволюция исмаилитского движения, в частности эпизоды с ал-Хакимом и друзьями, а также события в Аламуте показали, что их усилия далеко не всегда приносили желаемые плоды. За элегантным фасадом исмаилитской метафизики и теории имамата всегда маячил призрак того, что религиоведы называют «антиномизм». Это слово означает полную или частичную отмену «внешнего закона» со всеми описанными выше последствиями.

Государство карматов Бахрейна сумело пережить конфуз, связанный с появлением и последующим разоблачением лже-махди Абу-л-Фадла. Вопреки ожиданиям, Абу Тахир сохранил свою позицию во главе движения. После его смерти в 944 г. карматами руководил совет, состоявший из его братьев и ведущих миссионе-

ров общины¹. Под давлением обстоятельств члены совета подписали мирный договор с аббасидскими правителями Ирака и даже вернули в Мекку Черный камень, за который багдадский халиф заплатил им большой выкуп. Интересно, что отношения карматов с Фатимидами Египта оставались враждебными на всем протяжении их истории. Они значительно ухудшились после того, как Фатимидам удалось подчинить себе Сирию и Палестину, которые карматы рассматривали как сферу своих интересов. Вторая половина X в. прошла под знаком военного и политического соперничества между двумя крылами исмаилитского движения. В этой борьбе карматы были готовы действовать рука об руку со своими злейшими врагами Аббасидами. Так, в 971 г. карматам удалось вытеснить Фатимидов из Сирии, вернув этот стратегически важный регион под власть Аббасидов, точнее их опекунов – эмиров буидской династии. В последующее десятилетие карматы вели военные действия против своих соперников-единоверцев уже на их собственной территории в Египте. В какой-то момент карматскому войску удалось даже осадить Каир. Они ушли от стен осажденного города только в обмен на большой выкуп. Несмотря на временные союзы с Аббасидами и их эмирами, они не оставляли надежд отвоевать у них земли Южного Ирака. Потерпев серию поражений от халифских войск, карматы ушли в Бахрейн, на сей раз навсегда. На протяжении первой половины XI в. карматам пришлось бороться сразу на два фронта: против Аббасидов и против аравийских бедуинов, которые теперь выступали как союзники фатимидских халифов в Каире. По-видимому, одна из таких бедуинских атак на оплот карматов в Бахрейне привела к окончательной гибели карматского государства в 1076 г.

Наши сведения о жизни карматского государства весьма скудны и происходят из враждебных исмаилитам источников. Свободные граждане карматского полиса жили, по всей видимости, за счет бесплатного труда африканских рабов. Последние

¹ *Crone. Medieval...* P. 326.

были собственностью государства. Они обрабатывали государственные угодья, занимались ремеслами, прокладывали и ремонтировали дороги и общественные постройки. Зато свободные граждане карматского полиса были освобождены от налогов и имели право получать займы на финансирование различных предприятий, например снаряжение торговых караванов или рытье каналов. В каком-то смысле карматский полис можно охарактеризовать как «социальное», если не «социалистическое» государство¹, во всяком случае для его свободных граждан. Впрочем, последние имели и обязанности перед государством. Главной из них было участие граждан в военных походах и защите государственных границ. Что касается соблюдения норм «внешнего закона», то есть Шариата, то, по свидетельствам путешественников, сами карматы не соблюдали мусульманские ритуалы и запреты на определенные виды пищи и алкоголь. Тем не менее на территории карматского государства были мечети, предназначавшиеся, впрочем, не для самих карматов, а для приезжих².

Вопросы к размышлению

1. Какие разногласия в движении исмаилитов повлекли за собой появление общины карматов?
2. Почему Маршалл Ходжсон называл карматов «молодыми революционерами»?
3. В чем заключалась причина и цель эксцентричных действий карматов?
4. Почему карматы сначала провозгласили «эру истинной религии», а потом посчитали, что ее время еще не наступило?
5. Опишите государство карматов в Бахрейне. Можно ли его считать средневековой попыткой воплотить «коммунистические» принципы задолго до того, как они были сформулированы Марксом и Энгельсом?

¹ Crone. Medieval... P. 326.

² Ibid.

Материалы для чтения

1. *Дафтари Ф.* Краткая история исмаилизма. Традиции мусульманской общины. М.: АСТ-Ладомир, 2004.
2. *ал-Карамита //* Ислам. Энциклопедический словарь / отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Наука. Гл. изд. вост. лит., 1991. С. 132–133.
3. *Петрушевский И. П.* Ислам в Иране в VII–XV веках: курс лекций. 2-е изд. СПб., Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2007. С. 293–327.

Заключение

Как мы могли видеть, приверженность мусульман к той или иной ветви семьи Пророка, в особенности к семье Али ибн Аби Талиба и Фатимы, на протяжении столетий служила средством их мобилизации для политического, идейного (доктринального) и военного противостояния властям предрежащим. Это противостояние приобретало различные формы: от вооруженного восстания во имя восстановления прав Алидов до пассивного отвержения сторонниками Алидов правящих династий как незаконных, деспотичных и нечестивых. Хотя большинство вооруженных выступлений было подавлено в зародыше или потоплено в крови, некоторым повстанческим группам удалось добиться значительных успехов. Самым успешным проалидским движением Средневековья следует признать фатимидскую ветвь исмаилитов, которой удалось создать относительно стабильную и процветающую империю в бассейне Средиземного моря. Ее форпосты в Йемене и Индии также оказались жизнеспособными и даже пережили падение Фатимидов на много веков. То же самое можно сказать о движении низаритов Ирана, основанном Хасаном-и Сабахом в XI в. в результате манипуляции внешними силами процессом престолонаследия в семье Фатимидов Египта. Несмотря на свою малочисленность, вышедшее из Египта движение друзов Сирии и Ливана также сумело сохранить свою особую

идентичность вплоть до наших дней. Менее удачной в исторической ретроспективе следует признать восточную ветвь исмаилизма, в особенности карматское движение в Ираке и на северо-востоке Аравии. Радикализм карматского руководства, сыгравший положительную роль на начальных этапах восстания против власти Аббасидов, впоследствии сузил его социальную базу и тем самым обрек его на упадок и гибель. Эксперименты карматов с отменой Шариата и провозглашением «истинной религии» сделали невозможным сосуществование карматов с мусульманами в относительной близости от духовного и политического центра мусульманского мира – Ирака и его столицы Багдада.

В конечном итоге ни карматы, ни Фатимиды не сумели обратиться к большинству мусульман в исмаилитскую веру. Более того, они не смогли сохранить столь важного для их политических успехов единства, пав жертвой серии расколов по поводу претензий на лидерство (имамат) отдельных представителей исмаилитского движения, а также в результате вмешательства в процесс наследования имамата различных заинтересованных сторон, часто не имеющих отношения к исмаилизму как таковому. В конечном итоге исмаилиты пережили все эти кризисы, сохранившись в виде нескольких сплоченных и замкнутых на самих себе общин, которые не оказывают существенного влияния на большую политику в мусульманском мире и за его пределами. В то же время их самобытное, яркое идейное и историческое наследие является ценным вкладом в копилку культурного опыта не только мусульманского мира, но всего человечества.

Вопросы для обсуждения

1. Попробуйте объяснить, как и почему средневековые мусульмане становились суннитами, шиитами и исмаилитами? Было ли это результатом их свободного выбора или же их членство в той или иной мусульманской общине было обусловлено

- не зависящими от них факторами, которые принято называть объективными?
2. Насколько эластичными (или инклюзивными) были рамки мусульманской общины в Средние века? Можно ли считать мусульманами друзей, карматов и низаритов? Кто и при каких обстоятельствах имеет право выносить подобные суждения относительно статуса тех или иных общин, возникших в лоне ислама? Можно ли считать подобные суждения окончательными?
 3. Проведите сравнительный анализ установок зейдитского и исмаилитского вариантов шиизма. В чем состоят их сходства и различия? Можно ли найти аналог этим движениям в суннитском исламе?

III. Шиизм в России и в Республике Азербайджан

1. Российский мир ислама

Взаимоотношения России и мусульманского мира имеют многовековую историю. На разных этапах в состав российского государства входили территории, населенные народами, исповедовавшими ислам, которые сыграли существенную созидательную роль в становлении и развитии российской цивилизации. Понятие «русское мусульманство» было впервые введено в обиход известным крымско-татарским мыслителем Исмаил-Беем Гаспринским (1851–1914), который в 1881 г. опубликовал книгу именно с таким названием. В ней он высказывал мнение о том, что вхождение мусульманских народов в одно государство с русским народом – явление исторически закономерное, приносящее пользу обеим сторонам, и что союз с Россией может помочь русскому мусульманству достичь культурно-цивилизационного лидерства во всем мусульманском мире¹. Несмотря на то что его прогнозам не суждено было сбыться, несомненно то, что на протяжении всей российской истории русское мусульманство выступало в качестве ее активного и полноправного участника.

¹ Гаврилов Ю. А., Шевченко А. Г. Ислам и православно-мусульманские отношения в России в зеркале истории и социологии. М.: Культурная революция, 2010. С. 14.

Предпосылкой возникновения русского мусульманства можно считать исламские цивилизационные очаги, существовавшие на евразийском пространстве в VIII–XVI вв. на базе тюркско-ханифского и восточно-кавказского шафиитского ответвления исламской цивилизации¹. Одним из таких очагов была Волжско-Камская Булгария, которая в X–XIII вв. занимала территорию современного Татарстана, Чувашии, Ульяновской и Самарской областей и имела тесные связи с другими государствами, в том числе и торговые. В частности, торговые отношения позволяли ей активно взаимодействовать с Византией, Средней Азией, Кавказом, Ираном, Индией. Контакты с мусульманским миром и необходимость освободиться из-под контроля Хазарского каганата побудили булгарского царя Алмуша заключить союз с Багдадским халифом и обратиться к нему с просьбой прислать послов с разъяснениями положений исламской религии. В мае 922 г. на Волгу прибыло посольство, подробно описанное известным путешественником Ибн Фадланом². Этот же год считается официальным годом принятия ислама булгарами.

Однако история ислама на территории современной Российской Федерации начинается с города Дербент в Южном Дагестане. После решительной победы арабов в битве при Нехавенде в 642 г. они больше не встречали организованного сопротивления со стороны Сасанидской империи. В 642–643 гг. войска арабского военачальника Абд ар-Рахмана ибн Рабиа подошли к северным границам империи и впервые заняли Дербент. Однако мусульманским в полном смысле этого слова город стал в 735–736 гг., когда арабский военачальник Марван ибн Мухаммад (будущий халиф Омейядской династии Марван II) разорил хазарский город Беленджер (Баланджар) и окончательно закрепил позиции

¹ Гаврилов Ю. А., Шевченко А. Г. Ислам и православно-мусульманские отношения... С. 16.

² См.: Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу / пер. и коммент. А. П. Ковалевского; под ред. И. Ю. Крачковского. Изд-во АН СССР. М.; Л., 1939.

арабов в Дербенте. Впоследствии этот город, названный арабами Баб ал-Абваб (Врата врат), стал исходной точкой исламизации Восточного Кавказа. Из него ислам распространялся среди народов Южного Дагестана¹. Взаимодействие с Арабским халифатом способствовало распространению в восточной части Северного Кавказа суннитского ислама и шафиитской школы мусульманского права. Однако Дербент был также одним из немногих городов на Северном Кавказе, где в последующие века существовала и развивалась шиитская община. В частности, известно, что представители шиитского рода ал-Гадаири в XI–XII вв. занимали ряд официальных должностей в Дербенте, в том числе должность верховного судьи. Так, видный имамитский ученый, наставник известных деятелей шиитского ислама, таких, как Абу-л-Аббас Ахмад ибн Али ан-Наджаши (ум. 1058) и Абу Джафар ат-Туси (ум. 1067), Абу-л-Хусайн Ахмад ибн Ал-Хусайн ал-Гадаири (ум. 1020), был отправлен в XI в. из Багдада в Баб ал-Абваб на должность кадия. Такое назначение отвечало политике буидских правителей, правивших в это время, поскольку она была направлена на поддержание деятельности шиитов-«двунадесятников». Ахмад ибн ал-Хусайн был главой шиитской общины Дербента и осуществлял надзор за всеми мечетями города².

Первое масштабное объединение русского православного и тюркских мусульманских народов произошло в XIII–XIV вв. в составе мусульманской Золотой Орды, а продолжилось с включением постзолотоордынских государственных образований Волго-Уральского региона в состав Российского государства и восстановлением былого единства золотоордынских земель под властью Москвы. Именно после присоединения Казанского

¹ Гаврилов, Шевченко. Ислам и православно-мусульманские отношения... С. 17.

² Аликберов А. К. Эпоха классического ислама на Кавказе. Абу Бакр ад-Дарбанди и его суфийская энциклопедия «Райхан ал-хакаик» (XI–XII вв.). М.: Наука, 2003. С. 242–243.

и Астраханского ханств, несмотря на первоначальное уничтожение городской мусульманской культуры Поволжья, можно говорить о мусульманском цивилизационном очаге на территории России, оказавшем существенное влияние на приобщение к исламу номинальных мусульман из числа тюркских народов Приуралья, Предкавказья, Южной Сибири и Казахстана¹.

Следующий этап включения территорий с проживающим на них мусульманским населением в состав Российской империи был обусловлен успешной внешней политикой Екатерины II (годы правления 1762–1796). В частности, был одержан целый ряд побед над Османской империей, повлекший за собой выход России к Черному морю и присоединение Крыма. Еще до этих стратегически важных побед указом Екатерины II от 17 июня 1773 г. «О терпимости всех вероисповеданий и о запрещении Архиереям вступать в разные дела, касающиеся до иноверных исповеданий и до построения по их закону молитвенных домов, предоставляя все сие светским начальствам» был закреплён статус ислама в качестве официально признанного вероисповедания российского государства². В этом же указе предписывалось не допускать религиозной розни, что означало устранение принуждения мусульман к смене вероисповедания и снятие запрета на строительство мечетей. Указом императрицы от 28 января 1783 г. «О дозволении подданным Магометанского закона избирать самим себе ахунов» было положено начало процессу институтизации мусульманского духовенства, результатом которого стало учреждение 4 декабря 1789 г. в Уфе духовного собрания, получив-

¹ Гаврилов, Шевченко. Ислам и православно-мусульманские отношения... С. 27

² Указ Екатерины II от 17 июня 1773 года «О терпимости всех вероисповеданий и о запрещении Архиереям вступать в разные дела, касающиеся до иноверных исповеданий и до построения по их закону молитвенных домов, предоставляя все сие светским начальствам» // Ислам в Российской империи: законодательные акты, описание, статистика. М.: Академкнига, 2001.

шего наименование Оренбургского магометанского духовного собрания (муфтията)¹.

Интеграция новых мусульманских этнорелигиозных сообществ в состав Российской империи приобрела особую значимость после присоединения к России бывшего Крымского ханства. Екатерина II понимала необходимость формирования благоприятного отношения мусульманского населения Крыма, тяготевшего к Турции, к русской власти. В 1794 г. было решено дать крымским мусульманам орган, аналогичный Оренбургскому магометанскому духовному собранию, – Таврическое магометанское духовное управление. Однако его реальное создание произошло значительно позднее – по указу Николая I от 23 декабря 1831 г.

В 1804 г., в период правления Александра I, когда в состав Российской империи вошло Гянджинское ханство, российские власти впервые столкнулись с мусульманами-шиитами. Ислам шиитского толка исповедовали азербайджанцы, проживавшие на его территории, которых до 1917 г. называли закавказскими татарами. Именной указ императора Александра I, адресованный главнокомандующему русскими войсками на Кавказе князю П. Цицианову от 30 июня 1805 г. «О правилах для Магометанского Духовенства Елисаветпольской округи», стал первым правовым актом, регламентирующим управление духовными делами мусульман-шиитов в России. В указе говорилось о том, что во главе закавказского шиитского духовенства должен быть поставлен «ахунд или первенствующий духовный» Елизаветполя² (то есть города Гянджи, получившего после присоединения к России такое наименование)³. Поскольку Россия находилась с Персией

¹ Гаврилов, Шевченко. Ислам и православно-мусульманские отношения... С. 35–36.

² Переименован в честь жены Александра I императрицы Елизаветы Алексеевны.

³ Гаврилов, Шевченко. Ислам и православно-мусульманские отношения... С. 43.

в состоянии войны и в крае действовали агенты шаха, то ахунду и муллам предписывалось проповедовать среди мусульман верность императору и правительству, а также самим быть верными подданными. За измену было обещано суровое наказание в виде ссылки в Сибирь и конфискации имущества. После присоединения к Российской империи Ширванского, Карабахского, Нахичеванского и Эриванского ханств по условиям Гюлистанского (1813 г.) и Туркманчайского (1828 г.) мирных договоров большинство закавказских мусульман-шиитов стало российскими подданными. Правительство принимало меры по обеспечению лояльности шиитского духовенства, которые дали свои плоды в ходе Кавказской войны, когда духовные лица закавказских мусульман поддерживали российскую власть. Такое положение дел имело важное значение, поскольку при присоединении земель и народов Северного Кавказа в ходе Кавказской войны (1817–1864) Россия столкнулась со значительными трудностями. После завершения процесса присоединения встал вопрос об организации управления духовными делами мусульман Кавказа. В 1869 г. был составлен проект организации закавказского духовенства, в котором кавказский наместник великий князь Михаил Николаевич обозначил цели, преследуемые правительственной властью на Кавказе. Они предполагали обеспечение надзора за духовными лицами, препятствование появлению ученых и проповедников из Персии и Турции, ограничение круга действий духовных лиц в среде мусульманского населения, постановление их в прямую зависимость от правительства, надзор за духовными учреждениями¹. По образцу уже имеющихся в России муфтиятов были учреждены Закавказское Магометанское Духовное правление суннитского учения и Закавказское Магометанское Духовное правление шиитского учения². Суннитское духовное управление

¹ Воробьева. Власть и мусульманское духовенство в Российской империи... С. 40–55.

² Гаврилов, Шевченко. Ислам и православно-мусульманские отношения... С. 42.

возглавлялось муфтием, шиитское – шейх-ул-исламом. Российский ученый-востоковед М. М. А. Казем-Бек (1802–1870) высказывал сомнения по поводу пункта проекта, в котором говорилось о запрещении контактов закавказских духовных лиц с заграничным мусульманским духовенством, отмечая, что Шариат в решении спорных вопросов иногда предписывает взаимодействие с духовными лицами других стран, поэтому безусловный запрет может привести к тайным контактам. Как бы там ни было, 5 апреля 1872 г. проект получил статус закона¹.

Последним, уже во второй половине XIX в., в состав Российской империи вошел обширный Центральноазиатский регион (Кокандское и Хивинское ханства, Бухарский эмират, а также Туркестан и Степной край²). Вместе с его присоединением завершился процесс формирования русского мусульманства как общ-

¹ Воробьева. Власть и мусульманское духовенство в Российской империи... С. 40–55.

² С присоединением этих ханств к Российской империи под ее юрисдикцию попали иранцы («ирани»), проживавшие на этих территориях начиная с XVI вв. и бывшие по преимуществу рабами, захваченными в северных провинциях Ирана и Афганистана. Обычай уводить в плен мусульман-иранцев оправдывался суннитским населением Средней Азии отрицанием правомочности шиитского ислама, который стал официальным религиозным вероисповеданием в Иране с приходом к власти династии Сефевидов. Суннитская династия узбекских ханов Шайбанидов, боровшаяся с Сефевидами за Хорасан, считала походы на Иран газаватом, а шиитов Ирана «неверными». По этой причине большинство рабов при дворе бухарского правителя были иранцами или их потомками. Наряду с рабами, которые были освобождены согласно договору с российским правительством в 60–80-гг. XIX века, среди иранцев были потомки переселенных в конце XVIII в. эмиром Шах-Мурадом жителей Мерва, а также тех, кто в разное время переселился в Мавераннахр из Ирана по собственной воле. В начале XX в. иранцы составляли достаточно большой процент пришлого населения, особенно в приграничных с Ираном районах. По религиозным убеждениям большинство из них были шиитами. (См.: Тохтиев Ш. Р. Краткая история самаркандских и бухарских «ирани» // Вестник Челябинского государственного университета. № 33 (287). 2012. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/kratkaya-istoriya-samarkandskih-i-buharskih-irani>).

ности, обладающей определенным единством и идентичностью в составе российского государства.

Вопросы к размышлению

1. Назовите основные этапы вхождения территорий с мусульманским населением в состав российского государства.
2. Охарактеризуйте политику России по отношению к мусульманским народам. Какими политическими задачами она была обусловлена?
3. Где и какую роль играли мусульманские народы в истории России?
4. Назовите области Российской империи, в которых проживали мусульмане, исповадовавшие ислам шиитского толка. Отличалась ли политика государства по отношению к ним от политики в отношении суннитов?

Материалы для чтения

1. Арапов Д. Ю. Ислам в Российской империи // Ислам в Российской империи (законодательные акты, описания, статистика). М.: Академкнига, 2001.
2. Воробьева Е. И. Власть и мусульманское духовенство в Российской империи (вторая половина XIX в. – 1917 г.) // Исторический ежегодник. Омск, 1998. С. 40–55.
3. Гаврилов Ю. А., Шевченко А. Г. Ислам и православно-мусульманские отношения в России в зеркале истории и социологии. М.: Культурная революция, 2010.
4. Ланда Р. Г. Россия и мир российского ислама. М.: Издательский дом «Медина», 2011.
5. Россия – Средняя Азия. Т. 1: Политика и ислам в конце XVIII – начале XX вв. М.: ЛЕНАНД, 2011.

2. Шииты в составе Российской империи

Оказавшиеся в составе Российской империи мусульмане имели, как правило, долгую историю взаимодействия с Арабским халифатом, а впоследствии с династиями, управлявшими областями некогда единого мусульманского государства.

Шиитские общины в составе Российской империи, как уже отмечалось ранее, были представлены закавказскими татарами или азербайджанцами, а также жителями Южного Дагестана, в частности Дербента, и собственно иранцами.

Шиизм проникает на Кавказ из Северного Ирана начиная с VIII в. В середине X – первой половине XI в., когда Иран и Ирак оказались под властью династии Буидов, позиции шиитских общин Халифата значительно усилились, поскольку Буиды всячески поддерживали и распространяли шиизм «двунадесятников». В частности, как уже было сказано выше, из Багдада для выполнения обязанностей *кади ал-кудата* («верховного судьи») присылают Ахмада ал-Гадаири, наставника Абу Джафара ат-Туси, который становится главным проповедником шиизма в «пограничной области»¹. В сельджукскую эпоху позиции шиитов существенно ослабевают за счет утверждения шафиитского (суннитского) права среди мусульман данного региона². Шиитская община Дербента продолжает оказывать влияние на духовную жизнь города, однако ее представителям приходится уступить ряд ключевых религиозных постов, которые ранее позволяли им активно влиять на политику государства. В частности, после смерти Ахмада ал-Гадаири должность верховного кадия перешла к ученым-шафиитам. Если в эпоху правления династии Буидов должность имама соборной мечети занимал шиит Абу Бакр ибн Али ал-Баби, то при Сельджуках она перешла в руки шафиита

¹ Аликберов. Эпоха классического ислама на Кавказе. С. 493.

² Там же. С. 494.

Абу Абд Аллаха Мухаммада ибн Исмаила ал-Факиха, который также разделял идеи суфизма¹. Будучи последователями суннизма, тюрки-сельджуки, которые правили Халифатом от имени Аббасидов, стремились сформировать в его провинциях новую религиозную элиту, лояльную новым правителям. Так, в медресе Низамийа обучалось много выходцев с Кавказа, например Абу-л-Хасан ал-Басри, Усман ал-Мусаддад, Абу Бакр ад-Дарбанди, Муса ал-Лакзи. Им читали лекции такие выдающиеся шафиитские ученые, как Абу Исхак аш-Ширази, Абу Бакр аш-Шаши ал-Мустазири, Абу Хамид ал-Газали². В эпоху Сельджуков на Кавказе было создано много суфийских обителей (*ханака*), возглавляемых популярными «старцами»-*шейхами*. Широкое распространение получило мутазилитское учение.

Приход к власти династии Сефевидов (1501–1722) ознаменовал новый этап в истории шиизма на Северном Кавказе. Сефевидское государство обязано своим возникновением движению кызылбашей («красноголовых») – тюркоговорящих племен, проживавших на севере Ирана и в Азербайджане. Кызылбаши – шииты по вероисповеданию, фанатично преданные своим духовным лидерам поддерживали религиозное движение, которое привело к власти их духовного вождя шаха Исмаила (годы правления 1501–1524) – потомка основателя суфийского братства Сафавиййа. Это братство зародилось в XIV в. в Ардебиле. Согласно сведениям Хамдаллаха ал-Казвини (1281/1282–1339/1340) жители этого города были шафиитами и муритами шейха Сафи ад-Дина (ум. 1334)³, впоследствии основателя братства, именем которого оно и было названо⁴. Первоначально братство Сафавиййа было суннитским, но под влиянием зейдитов и исмаилитов, имевших

¹ Аликберов. Эпоха классического ислама на Кавказе. С. 496

² Там же.

³ Ученик известного мистика-шиита Ибрахима Захида Гилани (1218–1300), который возводил свою родословную к седьмому шиитскому имаму Мусе ал-Казиму (ум. 799).

⁴ Sattarov. Islam, State and Society in Independent Azerbaijan. P. 13.

сильные позиции в Южном и Юго-Западном Прикаспии в течение XV в., трансформировалось в шиитское. Подобную трансформацию претерпело и одно из распространенных на Кавказе братств – Ниматуллахийя. На рубеже XIV–XV вв. оно было суннитским, а в течение XVI в. постепенно стало шиитским. Это братство было тесно связано с объединениями тюркских кочевых племен Кара-Коюнлу («сернобаранные»), Ак-Коюнлу («белобаранные») и собственно Сефевидами¹.

Характерной чертой правления Сефевидов стало распространение шиизма путем военно-политической экспансии. Они осуществляли разрушительные походы против местных жителей, вмешивались в осуществление ритуальных практик. Еще глава братства Сафавийя шейх Джунайд (ум. 1460) с 1447 по 1460 г. сражался за утверждение ислама шиитского толка на территории Дагестана и погиб, снискав себе славу героя легенд и преданий Северо-Восточного Кавказа, где он известен под именем Джуней². Его сын, шейх Хайдар (ум. 1488), также воевал на Северном Кавказе за распространение учения шиитов-«двунадесятников», а значит, и влияние ранних Сефевидов. Он, так же как и его отец, погиб в сражении и согласно историческим хроникам был похоронен в Табасаране. Его сын, шейх Исмаил (ум. 1524 г.), при поддержке кызылбашей завоевал весь Азербайджан и Персию и в 1501 г., после захвата Тебриза, принял титул шаха Азербайджана (а в 1502 г. – всего Ирана), став основателем новой династии Сефевидов. Приход к власти Сефевидов привел к кардинальным изменениям конфессиональной ситуации на Кавказе. Азербайджан и Ширван оказывали ощутимое влияние на усиление шиизма в Южном Дагестане в указанный период. Тем не менее, несмотря на присутствие этого сильного внешнего фактора, среди кавказских горцев суннизм сохранял свои позиции³.

¹ Аликберов. Эпоха классического ислама на Кавказе. С. 678.

² Там же.

³ Там же. С. 679.

При шахе Аббасе I (годы правления 1571–1629) шиитский ислам распространился в Южном Дагестане вплоть до черкесов и грузин, а также в горных районах, заселенных вайнахами. Однако, несмотря на расширение территорий, находящихся под влиянием шиитского ислама, он так и не вышел за пределы Дербента и его округа, за исключением некоторых населенных пунктов, основанных еще иранскими переселенцами эпохи Сасанидов в качестве пограничных постов. Так, жители лезгинского селения Мискинджи до сих пор считают себя шиитами. В этой связи примечательны также некоторые шиитские обычаи в отдельных суннитских районах Северного Кавказа, а также благожелательное отношение к шиитским лозунгам, распространение среди местного населения шиитских имен и производных от них локальных вариантов¹.

Таким образом, можно говорить о том, что наиболее активным периодом развития шиизма в Южном Дагестане был период с середины XV до начала XVII в. Только в XIX в. Дагестан вошел в состав Российской империи в числе других земель, полученных Россией по условиям Гюлистанского договора 1813 г.

Сегодняшние территории Азербайджана² оказались под властью мусульман в ходе арабской экспансии за пределы Аравийского полуострова и борьбы с Сасанидским Ираном. Однако победа арабов над персами не положила конец войнам на этих территориях, которые становятся ареной борьбы Омейядской династии против Хазарского каганата. В правление династии Аббасидов, пришедшей на смену Омейядам, здесь продолжается процесс исламизации местных христиан, зороастрийцев и язычников. Необходимо отметить высокую степень синкретизма рели-

¹ Аликберов. Эпоха классического ислама на Кавказе. С. 680.

² Азербайджан – новоперсидское название, происходящее от среднеперсидского Атурпатакан. Считается, что его жители до прихода тюрок-Сельджуков говорили преимущественно на азари – иранском языке или совокупности диалектов. (См.: Аликберов. Эпоха классического ислама на Кавказе. С. 22).

гиозных верований местного населения, среди которых ислам занял со временем главенствующее положение. В частности, одним из наиболее наглядных примеров синкретизма может служить движение хуррамитов¹ в начале IX в., возглавляемое харизматичным лидером Бабеком, стремившимся возродить утраченное наследие зороастризма и соединить его с некоторыми шиитскими элементами. В течение 20 лет хуррамиты сумели захватить большую часть сегодняшнего Азербайджана и часть Ирана, прежде чем их движение было подавлено.

Считается, что в первые века арабского господства на этих территориях широкое распространение получил ислам суннитского толка, хотя встречались и последователи хариджизма. Существуют источники, утверждающие, что большинство мусульман Азербайджана на протяжении всего IX в. были суннитами, которые придерживались положений ханбалитской школы мусульманского права, в то время как представители ханафитской и шафиитской школ находились в меньшинстве². Доминирование суннитских правовых школ было, по всей видимости, обусловлено тем, что и династия Аббасидов, и управлявшая Аббасидским халифатом с 1037 по 1194 г. династия тюрок-сельджуков исповедовали ислам суннитского толка.

Наряду с суннитскими правовыми школами на территории Азербайджана получили широкое распространение суфийские братства. Агиографическая литература приводит имена многочисленных мусульманских мистиков Северного и Южного Азербайджана, в частности, Абу Хусайна Дундари Ширази (ум. 964), Хусайна ибн Йаздиняра, Абу Хасана, Абу Зурра (ум. 1024), Ахи Фараджа Занджани (ум. 1065) и ряд других³. Наиболее известными суфиями XI в. в Ширване были Али ибн

¹ Движение, основывавшее свою доктрину на маздакизме.

² *Sattarov R. Islam, State and Society in Independent Azerbaijan.* P. 7.

³ *Алескерова Н. С. Суфизм в Азербайджане // Кавказ и глобализация. 2007. Т. 1. Вып. 5. С. 135.*

Мухаммад ибн Абд Аллах Бакуви (ум. 1050/1051) и ал-Хусайн ал-Гадаири (ум. 1071), которые были дальними родственниками и представителями дербентского шиитского рода Гадаири, о котором упоминалось ранее. Ал-Хусайн ал-Гадаири, известный в Азербайджане как Пир Хусайн Ширвани, основатель суфийской обители (*ханака*) на реке Пирсагат в Ширване, пропагандировал идеи Абу Саида ибн Аби-л-Хайра ал-Майхани (ум. 1049), являвшегося одним из основоположников хорасанской школы суфизма. Благодаря его деятельности в Азербайджане получил широкое распространение ирфанский, или шиитский, суфизм, идеи которого были развиты последователями таких суфийских братств, как Халватийя и Сафавийя, а также представителями шиитско-суфийской общины Хуруфийя, возглавлявшей крупные народные движения в Иране, Азербайджане и Османской империи¹.

Следующим историческим этапом стало монгольское завоевание, в результате которого территории Азербайджана вошли в состав государства Хулагуидов, и Азербайджан включился в борьбу между Хулагуидами и Золотой Ордой. В этот период господствующей школой мусульманского права была шафиитская². Кроме того, период был также ознаменован дальнейшим распространением влияния суфийских братств среди населения.

История шиитского ислама в Азербайджане начинается в XVI в. с появлением на политической арене династии Сефевидов, о которой говорилось ранее. Следствием установления сефевидского правления стало утверждение доктрины шиитов-«двунадесятников» в качестве официальной идеологии государ-

¹ Алескерова Н. С. Тезкере «Ламазат-и Хульвийе-аз-ламазат-и Ульвийе» Махмуда Джемал ад-Дина ал-Хульви – основной источник, посвященный шейхам суфийского братства Халватийа // Вестник С.-Петерб. ун-та. 2012. Сер. 13. Вып. 3. С. 29.

² Cornell S. E. The politization of Islam in Azerbaijan. Washington: Central Asia-Caucasus Institute and Silk Road Studies Program, 2006. P. 16.

ства¹. Поскольку в Азербайджане прежде господствовал суннитский ислам и не существовало сложившейся богословской школы шиизма, шах Исмаил I пригласил ко двору шиитского теолога и факиха Нур ад-Дина Али ал-Амили ал-Караки (ум. 1534)², прозванного «вторым устанавливающим истину». Он пользовался большой популярностью как при дворе шаха Исмаила I, так и его сына Тахмаспа I (годы правления 1524–1576), который удостоил его титулов «печати муджтахидов» и «заместителя [скрытого] имама», а также предоставил ему неограниченные полномочия для проведения религиозной реформы, целью которой была поголовная шиитизация Ирана³.

Дальнейшая история Сефевидской династии во многом определяется противоборством с Османской империей, затянувшимся в общей сложности на 125 лет (1514–1639), в ходе которого территории Азербайджана нередко оказывались под властью османского султана. Так, в 1590 г., в период правления шаха Аббаса I (годы правления 1588–1629), Сефевиды были вынуждены уступить Османам почти весь регион Закавказья, в том числе и Азербайджан. Некоторые ученые видят в этом причину сохранения суннитского ислама в северных и северо-западных районах Азербайджана даже в условиях сефевидской политики принудительного обращения в шиитский ислам. В 1612 г. господство Сефевидов в Азербайджане было восстановлено⁴.

Период правления шаха Аббаса I ознаменовался влиянием иранского этнического элемента в государстве Сефевидов. Уси-

¹ Движение кызылбашей в поддержку Исмаила начиналось как мессианское движение, в котором Исмаил предстал в качестве мессии (махди) и почитался за «живого бога». Но, придя к власти, Сефевиды отказались от мессианских идей и лозунгов, отдав предпочтение «умеренному» шиизму имамитского толка.

² *Sattarov. Islam, State and Society in Independent Azerbaijan*. P. 13.

³ *Эшомс Я.* Несколько слов о Мир Дамаде // Ишрак. Ежегодник исламской философии. 2014. № 5. С. 137.

⁴ *Sattarov. Islam, State and Society in Independent Azerbaijan*. P. 15.

ливая этот элемент, шах Аббас I проводил административные реформы и поддерживал персидских чиновников и религиозных деятелей для ослабления влияния туркменского элемента в государстве, в первую очередь кызылбашей.

После падения династии Сефевидов к власти приходит Надир-шах Афшар (годы правления 1736–1747) – выходец из туркменского племени афшаров, основатель новой династии. После принятия титула шаха он решает проводить политику объединения суннитского ислама и шиитского ислама «двунадесятников», призывая суннитов признать в качестве пятой школы мусульманского права джафаритский мазхаб шиитов. Он издает приказ об объединении двух толков в исламе, поскольку разногласия между этими течениями являются яблоком раздора между персами и тюрками. После смерти Надир-шаха Азербайджан разделился на мелкие ханства (условно подразделяемые на северные и южные – севернее и южнее реки Аракс), просуществовавшие как относительно самостоятельные государственные объединения вплоть до XIX в. и интегрированные в итоге в состав Российской империи и Ирана.

В начале XIX в. слабость Османской империи и Персии позволила России начать продвижение на территории Южного Кавказа. Так, в 1804 г. после месячной осады к Российской империи было присоединено Гянджинское, а в 1805 г. – Карабахское, Ширванское и Шекинское ханства. Остальные ханства Северного Азербайджана оказались под властью России вследствие двух русско-персидских войн 1804–1813 гг. и 1826–1828 гг. В 1828 г. граница между Российской империей и Персией прошла по реке Аракс, окончательно разделив Азербайджан на северную часть, отошедшую к России, и южную, доставшуюся Персии¹.

Политика Российской империи на территории Азербайджана, направленная на русификацию и христианизацию населения, мар-

¹ *Sattarov. Islam, State and Society in Independent Azerbaijan. P. 17.*

гинализировала улемов Азербайджана, отделив их от остального мусульманского мира¹. Российское правительство практиковало привлечение к сотрудничеству мусульманских духовных лиц для обеспечения лояльности мусульманского населения по отношению к властям. Периодические попытки мусульманских лидеров поднять восстание во имя ислама, вдохновленные сопротивлением горских народов Северного Кавказа под предводительством имама Шамиля, закончились после капитуляции последнего в 1859 г., позволившей России утвердить контроль над территорией практически всего Кавказа и подчинить себе мусульманское духовенство². Стоит также отметить, что азербайджанское население не могло выступить единым фронтом с мусульманами Северного Кавказа против царского режима в силу исторической конфронтации между суннитами и шиитами на территории Азербайджана.

Власти Российской империи умело использовали разногласия между шиитами и суннитами и задействовали шиитов Азербайджана в двух войнах против Османской империи в 1828–1829 гг. и 1853–1855 гг., а также для подавления восстания имама Шамиля. Так, восстание в Губе в 1837 г., собравшее 12 тысяч человек, вдохновленных призывом имама Шамиля сражаться против «неверных», было подавлено ополчением из шиитского региона Ширвана. Самое крупное восстание шиитского населения Азербайджана против российской власти произошло в 1831 г. в Талыше под предводительством бывшего хана Мир Хасана³. Примером сотрудничества суннитов и шиитов против общего врага может служить восстание в Шуше в 1844 г., возглавляемое одновременно суннитскими и шиитскими лидерами⁴.

¹ Cornell. The politization of Islam in Azerbaijan. P. 18.

² Ibid.

³ Sattarov. Islam, State and Society in Independent Azerbaijan. P. 18.

⁴ Ibid, P. 18–19.

Институализация и организация духовной жизни народов Кавказа российскими властями была призвана, среди прочего, нейтрализовать влияние духовных центров Османской империи и Каджарской Персии на Азербайджан. Был предпринят ряд политических и административных мер, направленных, в частности, на учреждение официальных должностей шейх-ул-ислама (в 1823 г.) и муфтия (в 1832 г.) в качестве лидеров шиитской и суннитской общин в Закавказье соответственно¹.

Утверждение должностей шейх-ул-ислама и муфтия было первым шагом к подчинению мусульманского духовенства Закавказья Российскому государству, кульминацией которого стало создание в 1872 г. Закавказского Магометанского Духовного правления суннитского учения и Закавказского Магометанского Духовного правления шиитского учения, о которых уже говорилось ранее. Схема деятельности этих учреждений была во многом заимствована у структуры учреждений Святейшего Синода Православной Российской Церкви. В ведении Духовных правлений находилось рассмотрение жалоб на постановления губернских межлисов, надзор за предоставлением сведений о мечетях, школах и других организациях, предоставляемых кадиями, составление годовых отчетов и программ для мусульманских школ, экзаменование духовных лиц и рассмотрение дел, передаваемых на обсуждение Духовных правлений высшей российской администрацией². Каждый уезд имел своего суннитского и шиитского кадия. Однако число шиитских кадиев в больших уездах было вдвое больше, чем суннитских. Так, накануне распада Российской империи в Закавказье насчитывалось 23 шиитских и 16 суннитских кадиев. Кадии контролировали штатных (так называемых указных) мулл, которые выполняли религиозные обязанности, заведовали мечетями и примечетными школами (мектебами), вели метрические книги,

¹ *Sattarov*. Islam, State and Society in Independent Azerbaijan. P. 19.

² *Апанов Д. Ю.* Управление духовными делами мусульман Кавказа в Российской империи. URL: http://www.statusquo.ru/691/article_833.html.

списки мусульман, а также предоставляли сведения о мечетях, школах, рождении, заключении браков и т. д.¹

В преддверии революционных событий и падения монархии в России, повлекших за собой коренные изменения в истории российских мусульман, азербайджанская интеллигенция, находившаяся под влиянием европейских идей через посредничество России, обсуждала реформирование мусульманской системы школьного образования, которая была ориентирована главным образом на мальчиков и включала обучение основам религии, а также чтению, письму и основам математики. Азербайджанские интеллектуалы поддерживали реформаторское движение джадидов, ратовавших за новые методы обучения и введение новых предметов, в том числе иностранных языков. Именно джадидизм позволил азербайджанской интеллигенции объединить приверженность к исламу, тюркские этнические связи и прогрессивные взгляды, отождествляемые с Европой. В этой связи пантюркистский мыслитель Али-бек Гусейнзаде (1864–1940) провозгласил лозунг «Тюркизация. Исламизация. Модернизация», воспринятый идеологом пантюркизма Мехмедом Зия-беем Гекальпом (1876–1924) и включенный им в работу «Основные принципы тюркизма». В целом можно говорить о том, что приверженность азербайджанских мыслителей европейским идеям позволила им принимать самое активное участие в интеллектуальных диспутах как в Иране, так и в Турции в начале XX в. и содействовать процессам модернизации азербайджанского общества. Разделение на суннитов и шиитов не позволило идеям политического ислама стать краеугольным камнем их идентичности. Азербайджанские мыслители рассматривали секуляризм и этническую идентичность в качестве инструментов преодоления суннитско-шиитского разделения и объединения нации².

¹ Аранов Д. Ю. Управление духовными делами мусульман Кавказа в Российской империи. URL: http://www.statusquo.ru/691/article_833.html.

² Cornell. The politization of Islam in Azerbaijan. P. 20.

Вопросы для размышления

1. Охарактеризуйте основные этапы исламизации Южного Дагестана и Азербайджана.
2. В какой мере можно говорить об укорененности шиитской версии ислама в Южном Дагестане и Азербайджане?
3. Какие исторические обстоятельства повлияли на относительно мирные суннитско-шиитские отношения на Кавказе?
4. Оцените политику Российского государства в отношении мусульман Кавказа и учреждения Духовных правлений.

Материалы для чтения

1. *Алескерова Н.* Суфизм в Азербайджане // Кавказ и глобализация. 2007. Т. 1. Вып. 5. С. 133–136.
2. *Аликберов А. К.* Эпоха классического ислама на Кавказе. Абу Бакр ад-Дарбанди и его суфийская энциклопедия «Райхан ал-хакаик» (XI–XII вв.). М.: Наука, 2003.
3. *Арапов Д. Ю.* Ислам в Российской империи // Ислам в Российской империи (законодательные акты, описания, статистика). М.: Академкнига, 2001.
4. *Пигулевская Н. В., Якубовский А. Ю., Петрушевский И. П., Строева Л. В., Беленицкий А. М.* История Ирана с древнейших времен до конца XVIII века. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1958.
5. *Cornell S. E.* The politization of Islam in Azerbaijan. Washington: Central Asia-Caucasus Institute and Silk Road Studies Program, 2006.
6. *Sattarov R.* Islam, State and Society in Independent Azerbaijan: Between Historical Legacy and Post-Soviet Reality. Wiesbaden: Reichert Verlag, 2009.

3. Ислам в Азербайджане сегодня

Республика Азербайджан – государство на западном побережье Каспийского моря у Южного Кавказа, некогда входившее в состав Российской империи и Советского Союза. После восстановления независимости в Азербайджане начались процессы по возрождению различных религиозных течений, которые прежде подавлялись политикой воинствующего атеизма, являвшегося основой государственной идеологии в СССР. Азербайджан представляет собой интересный объект исследования в силу того, что большинство мусульман страны исповедует шиитский ислам, однако в ней также присутствует значительное суннитское меньшинство¹.

История распространения ислама на территории Азербайджана подробно описана в предыдущей главе. Стоит лишь отметить, что противоречия между сторонниками суннитского и шиитского ислама ослабли только с приходом Российской империи в XIX в. и формированием местной светской образованной элиты под контролем российской власти. Вслед за падением царского режима последовало возникновение Азербайджанской Демократической Республики в 1918 г., прекратившей свое существование в результате действий Красной армии и утверждения Советской власти². Несмотря на это, процесс национального строительства в период вхождения Азербайджана в состав СССР сделал возможным достаточно быстрое восстановление государственной независимости Азербайджана после его распада.

¹ *Самтбаров Р.* «Антиваххабитский» дискурс как реакция на суннитское возрождение в постсоветском Азербайджане: к постановке вопроса // Мир ислама. Материалы Международной исламоведческой научной конференции 11–13 декабря 2007 г. М.: Издательский дом «Марджани», 2009. С. 206.

² *Goyushov A.* Islam in Azerbaijan (Historical Background) // Caucasus Analytical Digest. №. 44, 20 November 2012. P. 2. URL: <http://www.css.ethz.ch/content/dam/ethz/special-interest/gess/cis/center-for-securities-studies/pdfs/CAD-44-2-4.pdf>.

На сегодняшний день официальные данные о численности суннитского и шиитского населения в Республике Азербайджан неоднозначны. В среднем 65–70% мусульманского населения республики являются шиитами, а 30–35% – суннитами¹. Однако нужно иметь в виду, что религиозные предпочтения населения Азербайджана нередко носят номинальный характер в силу продолжительного атеистического периода в истории страны. Так, многие, особенно выросшие в Советском Союзе азербайджанцы, порой не знают основных различий между суннизмом и шиизмом. Наряду с этим начиная с 90-х гг. XX в. в Азербайджане наблюдалось так называемое суннитское возрождение, которое способствовало приросту численности мусульманского населения Азербайджана, причисляющего себя к суннитам².

Социологические опросы показывают, что от 4 до 6% азербайджанцев можно назвать «активными» верующими, что предполагает соблюдение соответствующих религиозных предписаний. В то же время от 87 до 92% называют себя мусульманами, но соблюдают лишь некоторые религиозные нормы. Лишь 3% населения характеризуют себя как атеисты. Известно также, что степень религиозности выше в некоторых шиитских регионах, в частности на юге Азербайджана и на Апшеронском полуострове (в Баку и его окрестностях), чем в суннитских районах; она также выше в городах, нежели в сельской местности. Широко распространены религиозные ритуалы, связанные с бракосочетанием или похоронами, в то время как участие в публичном оплакивании имама [ал-]Хусайна 10-го числа месяца мухаррам (ашура) не слишком популярно, несмотря на то что в праздничные дни мечети посещает достаточно большое число верующих³.

¹ Cornell. The politization of Islam in Azerbaijan. P. 21.

² Самтаров. «Антиваххабитский» дискурс... С. 206.

³ Motika R. Islam in Post-Soviet Azerbaijan // Archives de sciences sociales des religions, 115. juillet-septembre 2001. URL: <http://assr.revues.org/18423>.

Феномен «суннитского возрождения» был связан с турецким и арабским влиянием. Турецкое религиозное влияние проявлялось как на государственном, так и на частном уровне. На государственном уровне речь шла о деятельности представителей турецких государственных учреждений, имеющих отношение к религии (например, Турецкое управление по делам религии, Турецкий религиозный фонд). На частном уровне это влияние было представлено деятельностью неофициальных религиозных структур, благотворительных фондов, частных компаний, которая способствовала распространению суннитской модели ислама, принятой в Турции¹.

Арабское религиозное влияние осуществлялось исключительно на частном уровне посредством деятельности арабских благотворительных организаций и фондов, которые занимались просвещением местного населения. Они предоставляли бесплатную литературу об исламе, организовывали ифтары в месяц рамадан, финансировали паломничество азербайджанских мусульман в Мекку, оказывали финансовую поддержку детским домам и сиротским приютам, предоставляли возможность обучения в мировых центрах суннитского религиозного образования (Каир, Медина, Мекка). Однако по политическим соображениям в конце 1990-х – начале 2000-х гг. деятельность арабских организаций в Республике Азербайджан была практически повсеместно приостановлена.

Ответом на «суннитское возрождение» стало появление критического дискурса со стороны представителей «традиционного» шиитского ислама. Вскоре этот дискурс получил ярко выраженный «антиваххабитский» характер, проявлением которого стали кампании в СМИ, направленные как против «традиционных», так и новообращенных суннитов².

¹ Саттаров. «Антиваххабитский» дискурс... С. 207.

² Там же. С. 208–209.

На сегодняшний день суннитско-шиитское противостояние в Азербайджане во многом инспирируется ситуацией в Сирии, где продолжается гражданская война. С одной стороны, сирийский кризис имеет опосредованное влияние на Азербайджан, поскольку он отделен от зоны конфликта Ираном и Турцией, но с другой стороны, Азербайджан – одна из четырех стран в мире с шиитским большинством, которая вольно или невольно реагирует на развитие событий в регионе, поскольку разделение по признаку принадлежности к шиизму или суннизму в Сирии может сказаться на будущем Азербайджана. Республика Азербайджан – секулярная страна, несомненное влияние на которую оказало западное и российское колониальное наследие, способствовавшее ее модернизации. Однако если говорить о религиозном влиянии, то оно традиционно исходило от шиитского Ирана и суннитской Турции (Османской империи)¹, а также стран Персидского залива в лице Катара и Саудовской Аравии, продвигающих идеи ультраконсервативного салафизма.

Азербайджанское правительство во главе с Ильхамом Алиевым ориентировано на секуляризм и установление диалога между всеми религиозными группами и сообществами в республике. Правда, некоторые эксперты оценивают эту политику как слишком авторитарную по отношению к шиитским и суннитским группам в стране. Правительство тщательно следит за религиозными группами и организациями, а также осуществляет жесткий контроль за мечетями. Однако нельзя не признать, что по степени гармоничности взаимоотношений между этими группами Азербайджан значительно превосходит Иран.

Когда начались события «арабской весны», правительство опасалось развития подобных настроений в самом Азербайджане.

¹ *Rovshenoglu K., Balci B.* Syria, Azerbaijan and the Sunni-Shia Divide. How is Syria's war dividing populations across the region? // *The Globalist*. How the world really hangs together. URL: <http://www.theglobalist.com/syria-azerbaijan-sunni-shia-divide>.

жане, но не высказывалось об этом открыто. Оппозиционные, продемократические и секулярно настроенные силы считали, что изменения должны неизбежно наступить, поскольку восстания в арабских странах были направлены именно против авторитарных режимов, подобных режиму Алиева. Религиозные группы в республике изначально были равнодушны к событиям «арабской весны», поскольку складывалось впечатление, что религия не играет в них существенную роль. Однако положение дел изменилось после того, как в Тунисе и Египте к власти пришли суннитские исламские партии и стало казаться, что существующий уклад заменит новые порядки. В Азербайджане такая ситуация вызвала беспокойство лишь среди некоторых шиитских групп, но эта тревога усилилась после того, как военный конфликт в Сирии перерос в войну между суннитским и шиитским течениями в исламе¹.

В Сирии на протяжении уже многих десятилетий у власти находится семья Асадов, представляющая шиитскую общину алавитов. Несмотря на то что алавиты Сирии и шииты-имамиты Азербайджана совершенно разные ответвления шиизма, между ними есть схожие черты. Основополагающая идея – убежденность в том, что единственно истинным преемником Пророка Мухаммада был Али, четвертый праведный халиф мусульманской общины, – убежденность, которую не разделяют сунниты.

После того как борьба в Сирии приобрела характер противостояния различных течений – суннитские повстанцы против алавитов – ситуация стала вызывать жаркие споры в мусульманских общинах Азербайджана. К примеру, все чаще стала проявляться обеспокоенность по поводу того, что среди суннитов Азербайджана есть лица, готовые примкнуть к борьбе с режимом Асада. На сегодняшний день известно как о некотором числе погибших

¹ *Rovshenoglu K., Balci B. Syria, Azerbaijan and the Sunni-Shia Divide.* URL: <http://www.theglobalist.com/syria-azerbaijan-sunni-shia-divide>.

в Сирии азербайджанских джихадистов, так и о сражающихся там в настоящее время. Есть также информация о том, что некоторые азербайджанские шииты переходят иранскую границу для того, чтобы присоединиться к сирийской армии Башара Асада, а также к союзникам алавитов – ливанской шиитской группировке «Хезболла». Организации по правам человека отмечают участие как суннитских джихадистов, так и шиитских военных формирований в массовых убийствах гражданского населения.

В целом суннитско-шиитские отношения в Азербайджане по-прежнему носят мирный характер. Президент Алиев противопоставляет ситуацию в Сирии относительно мирному сосуществованию суннитов и шиитов в Республике Азербайджан и представляет свою власть светского характера как единственную альтернативу сектантской вражде и гарантию общественного спокойствия ¹.

Несмотря на то что азербайджанцы рассматривают ислам как часть своей национальной идентичности, они предпочитают не смешивать религиозные убеждения с политическими решениями. Исламские традиции и обрядовая практика являются неотъемлемой частью повседневной жизни азербайджанцев, но они принимаются во внимание в первую очередь национальные, а не религиозные устои. В советский период многие религиозные практики приобрели индивидуализированный характер, например широкое признание получила вера в эффективность некоторых магических действий, а поклонение могилам святых до сих пор остается весьма распространенной практикой в сельской местности. Подобного рода убеждения являются прямым следствием атеистической кампании 1920-х гг. против мусульманского духовенства, а также сталинских чисток 1930-х гг. Кроме того, с 1928 г. шииты Азербайджана оказались изолированы от шиитских религиозных центров Ирана и Ирака. След-

¹ *Rovshenoglu K., Balci B. Syria, Azerbaijan and the Sunni-Shia Divide.*

ствием этого стало сокращение численности официальных мулл и низкий уровень религиозного образования. Поэтому в Азербайджане нет иерархии религиозных духовных лиц, сравнимой с Ираном или Ираком, нет ни аятолл, ни даже «образцов для подражания» (*марджа ат-таклид*). Вероятно, в будущем религиозная молодежь Азербайджана будет все больше ориентироваться на учебу в Куме, Неджефе и других религиозных центрах Ирана¹.

Стоит отметить, что после провозглашения независимости Азербайджана правительство Исламской Республики Иран стало играть существенную роль в продвижении своей религиозной идеологии в стране. Кроме того, нельзя забывать многовековое историческое прошлое Ирана и Азербайджана. Тем не менее взаимоотношения между двумя государствами остаются достаточно напряженными. В частности, Иран поддержал Армению против Азербайджана в Нагорно-Карабахском конфликте.

Первоначально деятельность Ирана была сосредоточена в южных районах Азербайджана, примыкающих к границе с Ираном (Нахичеванская Автономная Республика и несколько сел на Апшеронском полуострове). Для религиозной пропаганды привлекались иранские муллы, а также осуществлялось строительство проиранских мечетей в южных районах и некоторых селах в Баку (например, в Нардаране). В конце 1990-х гг. президент Гейдар Алиев запретил иранским муллам выступать с проповедями в азербайджанских мечетях, что, однако, не помешало продолжению религиозной деятельности иранцев, но привело к изменению их тактики. Тегеран стал использовать азербайджанских мулл, симпатизирующих иранскому режиму и обучавшихся в Иране, с целью продвижении своей религиозной идеологии, опираясь при этом на культурные и образовательные программы. Они предполагают финансовую поддержку больших религиозных

¹ *Motika*. Islam in Post-Soviet Azerbaijan. URL: <http://assr.revues.org/18423>.

праздников, в частности дня Ашура. Еще одним инструментом продвижения иранского влияния является религиозное образование для детей младшего школьного возраста. В медресе обучают детей, родители которых желают, чтобы они умели читать и понимать Коран. Но помимо обучения чтению Корана, такие медресе распространяют литературу, восхваляющую Иран, иранскую культуру и правящий режим. В 2002 г. правительство Азербайджана закрыло 22 медресе подобного типа по причине отсутствия надлежащей документации, регламентирующей их деятельность. Проиранские организации в Азербайджане также спонсируют обучение студентов в образовательных религиозных центрах, например в Куме.

Влияние Ирана на территории Азербайджана, причем не только в южных регионах, будет безусловно продолжаться посредством общественных и культурных мероприятий, а также проповедей проиранских азербайджанских мулл. Наряду с этим Иран остается магнитом для азербайджанских студентов и ученых, которые хотят изучать шиитскую теологию и получать религиозное образование¹.

Вопросы к размышлению

1. Можно ли говорить о религиозном возрождении в Азербайджане? В какой мере ислам определяет жизненный уклад современных азербайджанцев?
2. Можно ли считать шиизм доминирующим религиозным течением ислама в Азербайджане сегодня?
3. Какие внешние силы влияют на религиозную ситуацию в государстве?
4. В какой степени сегодняшнему азербайджанскому обществу удалось избежать суннитско-шиитского противостояния?

¹ Cornell. The politization of Islam in Azerbaijan. P. 43–44.

Материалы для чтения

1. *Саттаров Р.* «Антиваххабитский» дискурс как реакция на суннитское возрождение в постсоветском Азербайджане: к постановке вопроса // Мир ислама. Материалы Международной исламоведческой научной конференции 11–13 декабря 2007 г. М., Издательский дом «Марджани», 2009.
2. *Cornell S. E.* The politization of Islam in Azerbaijan. Washington: Central Asia-Caucasus Institute and Silk Road Studies Program, 2006.
3. *Motika R.* Islam in Post-Soviet Azerbaijan // Archives de sciences sociales des religions, 115. juillet-septembre 2001. URL: <http://assr.revues.org/18423>.
4. *Sattarov R.* Islam, State and Society in Independent Azerbaijan: Between Historical Legacy and Post-Soviet Reality. Wiesbaden: Reichert Verlag, 2009.

Заключение

Ислам в Азербайджане имеет продолжительную историю, начинающуюся в середине VII в. с арабских завоеваний Кавказа. Процесс исламизации шел в тесном контакте с местными религиозными верованиями, воплотившись в региональную форму бытования ислама, отражавшую политические и конфессиональные особенности региона. В период между X и XVI вв. Азербайджан оказывался под властью различных мусульманских династий, фактически независимых от центральной власти Арабского халифата. Большинство населения Азербайджана в тот период исповедовало ислам суннитского толка. Водоразделом стал XVI в., когда к власти в Азербайджане и Иране пришла династия Сефевидов, утвердившая ислам шиитского толка на всей территории государства. Падение династии Сефевидов и последующее разделение Азербайджана на множество независимых ханств, – как шиитских, так и суннитских, ведущих между собой постоянную борьбу, – привели к постепенному поглощению этих ханств Российской империей и Ираном. Вхождение Северного Азербайджана в состав Российской империи повлекло существенные изменения в религиозной жизни мусульман региона. Российское правительство пыталось христианизировать местное население, но после осознания тщетности своих попыток упорядочило деятельность мусульманского духовенства Азербайджана, создав суннитское и шиитское Духовные правления.

Одной из основных проблем, стоявших перед азербайджанской интеллигенцией последней трети XIX в., была необходимость социальных реформ с уделением особого внимания языку, образованию и религии. В научной литературе такая деятельность получила название «джадидизм». Критика «традиционализма», которая порой подается как антирелигиозная, в действительности была направлена не против религии как таковой, а против традиционных форм ее распространения местным

мусульманским духовенством, обозначаемых в джадидистском дискурсе термином «кадимизм». Деятельность азербайджанских интеллектуалов была во многом направлена на развитие религиозной, национальной и культурной идентичности.

В советский период вследствие атеистической политики государства ислам утратил былые позиции в Азербайджане, сохранившись лишь к качеству культурной традиции. Он потерял свою религиозную привлекательность, оставаясь в обрядовой и ритуальной практике совокупностью народных традиций и обычаев.

Однако после распада Советского Союза стало возможным говорить о безусловном религиозном подъеме в Республике Азербайджан, вызванном очевидной необходимостью формировать собственную религиозную и национальную идентичность. Вероятно, возрождение ислама также связано с разочарованностью в западной системе ценностей и политике двойных стандартов в отношении Азербайджана, в частности по вопросу Нагорно-Карабахского конфликта, общей напряженностью в мировой политике, проблемами коррупции в госаппарате. Также очевидно, что внешние силы играют важную роль в распространении ислама в стране, в особенности политизированные исламские движения как суннитского, так и шиитского толка из Ирана, Турции, Дагестана, стран Персидского залива. Прозелитизм этих организаций способствует распространению «нетрадиционных» исламских движений в стране, часть которых имеет ярко выраженный антироссийский и антиамериканский характер. Пока эти организации не сформировали свои собственные политические движения в Азербайджане, способные повлиять на изменение политического курса страны. Но это может произойти со временем под влиянием как внутренних, так и внешних событий. Однако высокая степень секуляризации общества и религиозной толерантности позволяет надеяться на реализацию положительных сценариев в республике. Безусловно, развитие религиозной жизни напрямую связано с общественной и экономической ситуацией в стране.

Вопросы для обсуждения

1. Проанализируйте исторические пути распространения и развития ислама в Азербайджане и сравните их с историей ислама в Татарстане и на Северном Кавказе. Можно ли говорить о схожести исторических процессов?
2. В какой мере можно говорить об Азербайджане как части мировой мусульманской общины? К сотрудничеству с какими мусульманскими странами он тяготеет в большей степени? Обоснуйте ответ.
3. Существует ли в Азербайджане противостояние между шиитами и салафитами?

Учебное издание

**Александр Дмитриевич Кныш,
Анна Игоревна Маточкина**

Шиитский ислам

Учебное пособие

Разработка и дизайн обложки: *Ю. В. Гребнева*

Редактор: *М. А. Антипов*

Корректор: *А. Н. Воробьева*

Техническое редактирование
и компьютерная верстка: *Г. А. Филичева*

Подписано в печать 08.12.2016. Формат 60 × 90 1/16.
Печать цифровая. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 11,5.
Зак. № 203. Тираж 400 экз.



Издание подготовлено и отпечатано
в ФГБУ «Президентская библиотека имени Б. Н. Ельцина».
190000, Санкт-Петербург, Сенатская пл., 3



www.prlib.ru